الجندر الحزين

فتحي المسكيني



الجندر الحزين

تأليف
فتحي المسكيني



الجندر الحزين

فتحي المسكيني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٩ ٣٢٦٦ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

توطئة: الذات والنحو: في أسئلة الجندر

هل يمكن التفكير في ثلاثية الأب/الملِك/الإله (في التراث التوحيدي الذي ننتمي إليه) من دون «مذكَّر» نحوي؟ إن مقولة «الذَّكَر» (الحيوانية) تبدو وكأنها الخلفية الأنطولوجية التي توجِّه كل استعاراتنا النحوية بوصفها — في أول أمرها — مجرَّد استعاراتٍ حيوانية تحوَّلَت مع الوقت (بعد موتها) إلى مصادر أنفسنا العميقة عبر أجهزةٍ تأسيسية للمعنى في العالم، قد يمكن إحصاؤها في ثُلاثيةٍ ليست كغيرها، ألا وهي ثلاثية «الأب» و«الملِك» و«الإله»، كأن «النحو» (أي قواعد توزيع استعارات الذكورة والأنوثة على الموجودات بوصفها مصنوعاتٍ لغوية) هو الذي يؤسِّس بشكلٍ غير مرئي كل مفهوماتنا عن الأبوَّة والمُلك والألوهة. ومن ثَم فإن كل نزاعاتنا واختلافاتنا وهُوياتنا وعقولنا وانفعالاتنا ثم مؤسساتنا وأجهزتنا التشريعية وأشكال حياتنا ودلالات موتنا ... بل وأنماط صمتنا ومعاني سكوتنا، هي مقرراتٌ نحوية غير مرئية؛ ومن ثَم على الأغلب غير مفكَّرٍ فيها بما هي كذلك.

وإذا أخذْنا النحو بوصفه استعارةً حيوانية ميتة تحوَّلَت مع الوقت إلى أجهزةٍ معيارية؛ فإنه يبدو أن مفهوم «المذكَّر» النحوي هو أصل كل أقوالنا حول أنفسنا القديمة. ويبدو أن الإنسانية الحالية تدعونا إلى مراجعة هذا المُعطَى الأنطولوجي المبكِّر؛ نعني إعادة وصفه من الداخل بوصفه مجرَّد استعارةٍ لغوية ليس أكثر. وذلك يعني أنه مجرَّد هويةٍ عرَضية لم يعُد يجب على أحدٍ تكريسها بلا شروط؛ كل استعارةٍ نحوية هي استعارةٌ حيوانية ميتة تحوَّلَت مع الوقت إلى جهاز معنى. ومن ثَم علينا أن نفترض دون مواربةٍ أن «الأب» هو مجرَّد استعارةٍ نحوية لا أكثر. وأن «الملِك» هو إشارةٌ نحوية (مذكَّرٌ لغوي يشير إلى ذَكرٍ بيولوجي تحوَّل إلى نموذجٍ معياري للسلطة غير قابل للتأنيث إلا عرَضًا. وأخيرًا أن «الإله» كما تَمثَّله التوحيديون خاصة هو في أصله «البشري» مذكَّرٌ نحوي، أي مجرَّد

استعارةٍ نحوية تحوَّلَت مع الاستعمال إلى «جوهرٍ» مستقل عند المتكلمين يتأسس وجوده على معنى «التعالي». الأبوَّة والمُلك والألوهة استعاراتٌ نحوية قامت على نسيان الحيوان. وفي كل مرةٍ يتعلق الأمر برسم مسافة عن هذه الاستعارة الحيوانية الأصلية باستعارةٍ نحوية: إن «حرمة» الأب و«هيبة» المِلك و«قداسة» الإله هي أشكالٌ متضافِرة من «التعالي» على نموذج «الحيوان» (محتكَرًا في ماهية الذكَر) الذي يختفي وراء كل استعاراتنا النحوية عن «المذكَّر». والسؤال البدائي هو: كيف يمكن لنا اليوم أن نؤرِّخ للمسافة المقطوعة من «الذكَر» (الحيواني) إلى «المذكَّر» (النحوي) إلى «الأب» (العائلي) إلى «المِلك» (السياسي) إلى «الإله» (الديني)؟

وعلينا أن نشرع في ورشات نِقاشٍ حول النتائج «العرَضية» المزعجة التي تنجم عن إعادة تنصيب المذكَّر النحوي في مكانه التأسيسي الذي تعودْنا من دهرنا أن نغفل عنه؛ بل أن نقصيه من أي اعتبارٍ أخلاقي حول «الأب»، وأي اعتبارٍ سياسي حول «المِلك»، وأي اعتبارٍ ديني حول «الإله». ولذلك فالسؤال الذي يسبق إلى البحث لا بد أن يكون من هذا القبيل: بأي وجهٍ انزلق استعمال الموجودات بعامَّةٍ، بما في ذلك البشر أنفسهم، ولكن أيضًا العوالم والأدوات والمعاني ... من النحو إلى الأخلاق أو السياسة أو الدين؟ وذلك انطلاقًا من افتراضٍ أوَّلي ينص على أن «النحو» لا يملك أي حقيقةٍ مُعطاةٍ أو قبليَّة، بل هو مجرَّد «قواعد» عرَضية أو تكونَت بشكلٍ عرَضي من استعاراتٍ حيوانية منسية، أخذَت تتحكم شيئًا فشيئًا في طريقة البشر في الإشارة إلى الأشياء أو إلى أنفسهم بوصفها كياناتٍ اصطناعية قابلة للاستعمال.

ربما علينا قبل ذلك أن نتساءل عن الماضي الأنطولوجي الصامت للمذكَّر النحوي، ونعني بذلك على الأرجح الماضي البيولوجي لكل ذكرٍ بعامَّة. وهذا يعني أن أول وثيقةٍ أنطولوجية للمتكلِّم البشري بعامة هو جسمه البيولوجي؛ أي الجسم من حيث هو قابل للتوزيع النحوي إلى ذكَر وأنثى أو غير ذلك بواسطة «الأعضاء». وهكذا كانت الخارطة الأولى لتوزيع البشر إلى ذكور وإناث تتمثل في توزيع «الأعضاء» إلى حروف نحوية. ومن ثَم ليس الذكَر أو الأنثى سوى استعارةٍ حيوانية استولى عليها النحو وحوَّلها إلى استعارةٍ نحوية تهدف إلى ردِّ جسمٍ بشري إلى عضوٍ بعينه. كأن النحو هو مجرَّد جهاز «تعضية» ما بعد-حيوانية تمكِّن من استعمال الأجسام بوصفها مواد قابلة للتصنيف. طبعًا، لا بد من التساؤل: لماذا تم تنصيب الذكَر (وليس الأنثى) نموذجًا لدوائر العائلة والجماعة والملة التي سوف تنجرُّ عن ذلك التنصيب تحت مقولات «الأب» و«المِلك» و«الإله»؟ لكن عدم

استحالة العثور على «أمٍّ» نموذجية مؤسِّسة للجماعة أو الألوهة سوف يحد من أي حصر للمشكِلة في معركة بين الجنسَين. كل «تجنيس» للمشكِلة يحصرها في نسويةٍ انفصالية تحارب الرجولة بوصفها خطأً معياريًّا في العلاقة مع الأنثى، هو اختيارٌ نضالي يحيد بنا عن المشكِل الذي يهمُّنا. إن بيت القصيد عندنا هنا هو: من هو المذكَّر؟ نعني: من هو المذكَّر الذي أسَّسْنا عليه مفهوم «الأب» و«الملِك» و«الإله» في حركةٍ ميتافيزيقية واحدة؟ وهل هو مجرَّد استعارةٍ نحوية؟ ثم كيف يمكننا مراقبة الانزياح من الجسم البيولوجي إلى النحو في جميع اللغات؟ هل يمكن ردُّ كل مشاكلنا الأخلاقية (النظام الأبوي) والسياسية (النظام الملكي) والدينية (الملة التوحيدية) إلى مجرَّد انزياحاتٍ نحوية عرَضية من استعارةٍ حيوانية متردمة ربما آن الأوان إلى مراجعتها (الوراثية)؟

تفترض الفلسفة التي نعتمدها هنا أن كل ما يقع في أُفُق البشر هو عرَضي ولا يمكنه أن يعوِّل في فهم نفسه على أي نقطةٍ «متعالية»، نعني تُوجَد خارج ذلك الأفق. ولا يعني «النحو» غير طريقةٍ عرَضية في استعمال الألفاظ التي هي في أول أمرها أصواتٌ عرَضية استعملها نوعٌ عرَضي من الحيوانات. ولا تتميز لغة عن لغة إلا بقدر تعقُّد ذلك النحو واستقرار قواعده وتحوُّله شيئًا فشيئًا إلى نموذجٍ غير مرئي لكل استعمالات البشر لأنفسهم أو للأشياء من حولهم أو لجملة وجودهم في العالم أو لجملة العالم نفسه. نحن في الأصل أجسامٌ محضة مُلقًى بها في أرضٍ تكون قد هيَّأَت لنا كل الأسباب العرَضية لظهورنا. قال المتنبي:

فهذه الأرواح من جَوِّه وهذه الأجسام من تُربه

وليس النحو غير طريقة تنظيم هذه الواقعة العرَضية التي نسمِّيها «البشر» وتحويلها إلى جهاز معنًى قابل للاستعمال. وإذا ما نجحنا في إضاحة نمط الانزياح من «البيولوجيا» إلى «النحو» صار كل شيء ممكنًا، نعني صار من الممكن عندئذٍ أن نفهم طريقة الانزياح من النحو إلى الأخلاق (نعني سبرَ المسافة من الذكَر إلى الأب) أو من النحو إلى السياسة (كشف الانقلاب من الأب إلى الملِك) أو من النحو إلى الدين (رصد التعالي من الملِك إلى الإله).

قد يبدو لنا أن «الأب» هو التحقيق الوحيد لاستعارة «الذكَر»، وبالتالي التجسيد الوحيد المناسب لتنصيب المذكَّر النحوي بوصفه نموذجًا للنظام الأبوي. لكن ذلك ليس سوى الوجه المباشر من المسألة التي تعنينا. إن النحو يخترق كل دوائر المعنى التي،

لئن كانت تندلع مع الأب إلا أنها لا تقف عنده؛ إذ سرعان ما تحول الأب إلى استعارةٍ خلفية لكل مقولاتنا اللاحقة حول المِلِك (نعني حول كل من ينصِّب نفسه سُلطةً عمودية على الآخرين في أي نشاطٍ كان)، أو حول الإله (نعني حول كل نوع من المعبودات أو من المقدَّسات التي تنجح في الانتصاب في أفُق البشر باعتبارها أفقًا متعاليًا عليهم لإنتاج المعنى). ولذلك لا يخلو تاريخ أنفسنا القديمة والجديدة من تبادُلٍ أساسي للاستعارات بين الأب والمِلِك والإله في لعبةٍ لغوية تقوم على تبادُل الاستعارة بين النحو والحيوان. وهو تبادُلٌ نحوي في أصله، وإن كنا ننتظر منه أن يكون خطأً عرَضيًّا في وصف أنفسنا كحيوانات. في حلم كل أب هناك مِلِك أو إله غير مرئي. وفي خطة كل مِلِك هناك أب أو إله تأسيسي. وفي وحي كل إله هناك أب أو مِلِك لا يمكن الاستغناء عنه.

هذا النوع من الافتراض يجبرنا على الوضع التأويلي التالي: إن ثلاثية الأب/المِلِك/الإله جهازٌ مؤسس على بنيةٍ نحوية أصلية واحدة، تنتج استعاراتٍ تأسيسية من جنسٍ واحد، راجعة كلها إلى قرارٍ ميتافيزيقي واسع النطاق حول ماهية «الحيوان» بعامة، ومن ثَم فإن كل تحرُّر من تلك الثلاثية لا بد وأن يكون تحررًا متضافرًا وليس أحاديًّا. مثلًا: لا معنى لأي نزاعٍ نسوي مع الأب في حين أننا ما زلنا نُعوِّل على قيم الإله التوحيدي. كذلك لا معنى لأي صراعٍ سياسي ضد نموذج المِلِك، أو تمرُّدٍ إلحادي على الإله التوحيدي في حين أننا ما زلنا ندافع عن النظام الأبوي بوصفه الشكل الوحيد من الأسرة. أما الصعوبة غير المرئية وراء ذلك جميعًا فهي هذه التي أشار إليها نيتشه في كتابه «أفول الأصنام» (فصل «العقل» في الفلسفة، ٥) قائلًا: «أخشى أننا لن نتخلص من الإله؛ لأننا ما زلنا نعتقد في النحو.»[١] إن ما يربط بين عناصر ثلاثية الأب/المِلِك/الإله ليس نموذج الذكورة البيولوجية بل بالتحديد مواصلة «الاعتقاد» في النحو. إن النحو هو جهاز الاعتقاد غير المرئي في كل لغة، ومن ثَم في أفُق كل جماعةٍ بشرية. لكن النحو (وكل الألعاب اللغوية التي انجرَّت عنه في دوائر الأب/المِلِك/الإله) يظل هو نفسه لغزًا طالما أن تصوُّرنا عن «الحيوان»، من حيث هو تصوُّرٌ مكثَّف وجامع عن معنى «الحياة» بالنسبة إلينا، لم تتم مراجعته أو إعادة وصفه.

[١] Fr. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Die Vernunft in der Philosophie, § 5: “Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben …”.

بلا ريب، ثمة صعوبات داخلية لا تزال تمنعنا من أي تفكيرٍ جديٍّ في هذه المسائل متى طُرِحَت بهذا الشكل. مثلًا: إن جوًّا «نسويًّا» قد هيمن على أيِ نقاشٍ حول «المذكَّر» بحيث حُصِر أفُق البحث في السؤال عن تحرر النساء من «الهيمنة الذكورية» ومن «النظام الأبوي» بعامة؛ كذلك إن تاريخ الأب لم يُكتَب إلا عرَضًا؛ ولم نؤرِّخ لقيمة «الأبوَّة» إلا في حدود تاريخ العائلة؛ ولا يزال السؤال عن «الملِك» سياسيًّا فقط؛ ونحن لا نزال بعيدين عن قبول إمكانية كتابة تاريخ معنى الألوهة، أكانت توحيدية أم غير توحيدية، بوصفها «حدثًا» أخلاقيًّا وقع في تاريخ نوع من الشعوب وفي فترة يمكن وصفها أو إعادة وصفها ... وبعامة نحن لا نطرح أسئلة مناسبة عن العلاقة بين النحو والحيوان، أو بين النحو والسياسة أو بين الحيوان والدين ...

الفصل الأول

جنسانية المؤمن أو فوكو واعترافات الجسد

١

حين نتصفَّح سيرة فوكو التي كتبها ديدي أوريبون[١] نشعر أن الفيلسوف ما بعد التنويري ليس له مهنةٌ جاهزة بل هو في بحثٍ حثيث وشاقٍّ عن شيء لا يعرفه، لكنه مستعد تمامًا للمجازفة بانتظاره وبلْورة أي صيغةٍ مؤقتة مناسبة للتعبير عنه أو فقط للإشارة إليه. في سنة ١٩٧٥م نشر فوكو كتاب **المراقبة والمعاقبة** حول ولادة السجن، بعد عامٍ ونصف نشر كتاب **إرادة المعرفة** حول تاريخ الجنسانية. وتم التساؤل عن وجه الصلة بين الكتابَين. وطبعًا كانت إجابة فوكو عندئذٍ هي أن هذا الرابط بديهي؛ وهو ليس شيئًا آخر سوى مسألة السلطة وطُرق ممارستها.[٢] إن إجراءات فرْض الانضباط هي التي تجمع بين الجنس والسلطة. كما أن الكلام عن الجنسانية ليس جديدًا في كتابات فوكو؛ إذ هو قد أشار سنة ١٩٦٠م إلى هذا الموضوع في تصدير كتاب **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، وكذلك في مقالٍ سنة ١٩٦٣م عن جورج باطاي. وعاد إلى الحديث عن مشروع الكتابة عن الجنس سنة ١٩٦٥م في حوارٍ خاص مع صديقه جيرار لوبران شاكيًا له صعوبة العثور على الأرشيف الخاص بهذا الموضوع. وفي سنة ١٩٦٨م كان الجميع يتحدث عن الجنس وعن الكبت وعن القمع الجنسي … إلخ.

لكن أول هدف بحثيٍّ سعى فوكو إلى تحقيقه في كتاب **إرادة المعرفة** هو أولًا إبطال ما يسمِّيه «الفرضية القمعية» التي ظلَّت تتحكم في مسألة الجنسانية تحت عنوان الممنوع

---

[١] Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

[٢] Ibid., p. 286.

وانتهاك الممنوع. إن المطلوب هو الشروع في استكشاف طريقٍ آخر: فصل سُلطة الجنس عن الفرضية القمعية ومحاولة فهمها في استقلالية إشكالية تخصها، وهو ما يعني لدى فوكو ١٩٧٦م: كتابة تاريخ الخطابات الحديثة حول الجنس وعمليات «موضعة الجنس» منذ القرن السابع عشر إلى حدود ظهور الجنسانية في القرن التاسع عشر، والتأكيد على أنها كلها خطابات سُلطة أو قامت على مركَّب «السلطة–المعرفة–اللذة» (pouvoir-savoir-plaisir) في عمليةٍ معقَّدة نقلَت الجنس من دائرة النقاش الأخلاقي إلى دائرة السيطرة العقلانية للمعرفة. وبعامَّةٍ يمكن القول إن كتاب **إرادة المعرفة** هو — بوجهٍ من الوجوه — مواصلةٌ لأبحاث فوكو السابقة عن تاريخ المعرفة ونقد السلطة.

قال: «باختصار، علينا أن نحدِّد نظام **السلطة–المعرفة–اللذة**، في سيرورته ومبررات وجوده، الذي يدعم لدَينا الحديث أو الخطاب حول الجنس عند البشر. ومن هنا فإن النقطة الجوهرية هي ... أن نقيم الاعتبار لواقع التحدث عنه، للأشخاص الذين يتحدثون عنه ... للمؤسسات التي تحض على الحديث عنه ... باختصار، فإن النقطة الخطابية الإجمالية هي وضع الجنس في الخطاب. من هنا أيضًا ستكون النقطة الهامة هي أن نعرف تحت أية أشكال، وعبر أية قنوات، وخلال الانزلاق في أية خطابات، قد توصلَت السلطة إلى تصرفاتها الأكثر دقة وفردية. من هنا، أخيرًا فإن النقطة الهامة ... ستكون إبراز «إرادة المعرفة» التي تقوم بآنٍ معًا مقام الركيزة والأداة معًا لتلك الخطابات والآثار.»[٣]

كان هم فوكو هو أن يبيِّن أن الخطاب حول الجنس قد جُعل لنخفي ما نريد. قال: «حتى مجيء فرويد على الأقل فإن الخطاب حول الجنس — خطاب العلماء والمنظِّرين — ما كفَّ أبدًا عن إخفاء ما كان يتحدث عنه.»[٤] والعنوان العام هنا هو وضع «علم الجنس» موضع التنفيذ من خلال بيولوجيا التناسل وطب الجنس.

هذا التشخيص العام للخطاب حول الجنس باعتباره يحوي خطاب سُلطةٍ معينة، دفع فوكو سنة ١٩٧٦م إلى ضبط تمييزٍ لن يلتزم به لاحقًا، هو الفصل بين نوعَين من الإنتاج لحقيقة الجنس.

قال: «من جهةٍ، المجتمعات التي خصَّت نفسها بفنٍّ شبقي (ars erotica)، وهي كثيرة: الصين، اليابان، الهنود، الرومان، والمجتمعات العربية–الإسلامية. في الفن الشبقي،

[٣] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، **إرادة المعرفة**. بيروت، دار الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٣٤–٣٥.

[٤] نفسه، ص٦٨.

تُستخرَج الحقيقة من اللذة نفسها، المُنالَة كممارسة والمحصَّلة كتجربة ... ليس لحضارتنا فنٌّ شبقي، كما يتراءى لنا في مقاربةٍ أولية على الأقل. بالمقابل، إنها الحضارة الوحيدة، بلا ريب، التي تمارس «علمًا جنسيًّا». أو بالأحرى إنها الوحيدة التي طوَّرَت — خلال قرون من الزمن، ومن أجل قول حقيقة الجنس — إجراءاتٍ تنظم أساسًا في شكل من أشكال السلطة–المعرفة، يتعارض بشدة مع فن التلقين والسر الأعظم. هذا الشكل هو الاعتراف.»[٥]

ثم نقرأ صفحاتٍ رائعة حول نقد مؤسسة الاعتراف المسيحية بوصفها هي جهاز إنتاج الحقيقة، والطقس الذي يدور حوله الخطاب حول الجنس طيلة تاريخ الغرب.[٦] وعلينا أن نلاحظ أن فوكو يقرُّ صراحة بأن الفن الشبقي لم يختفِ من الحضارة الغربية، وأنه كان موجودًا في صُلب الاعتراف المسيحي.[٧] لكن هدف فوكو الصريح سنة ١٩٧٦م هو التأريخ لأجهزة السلطة والمعرفة التي أنتجَت حقيقة الجنس من خلال خطاباتٍ حديثة عقلانية وموضعة تعمل على إخفاء حقيقة الجنس الخطرة: كيف أن الجنس مادة حولها «تُنتَج المعرفة وتُضاعَف الخطابات وتُستحَث اللذة وتُولَّد السلطة.»[٨]

غير أن فوكو قد انخرط بعد ١٩٧٦م في بحوث ونشاطات غير مسبوقة قادته إلى إعادة بناء مشروعه بطريقةٍ طريفة جدًّا. طبعًا، هناك أحداثٌ جمَّة انخرط فيها فوكو وحاول في كل مرةٍ نحت المفردات المناسبة لتشخيصها والتأريخ لها من الداخل. نذكر خاصة: أحداث الثورة الإيرانية («ثورة الأيدي العارية» كما قيل)[٩] والتعرف إلى تجربة المجتمع الأمريكي عن المثلية الجنسية في سان فرانسيسكو.[١٠] ولكن هناك أحداثًا أقل سطوعًا مثل محاولته في أفريل ١٩٧٨م تعلُّم فن الزان في اليابان حيث شهد الفرْق المزعج بين الروحانية المسيحية التي تُعلِّم التوغل في ماهية الفرد المتوحد، وبين مذهب الزان الياباني في محو الفرد بكليَّته.[١١]

---

[٥] نفسه، ص٧١–٧٢.

[٦] نفسه، ص٧٣ وما بعدها.

[٧] نفسه.

[٨] نفسه، ص٨٥.

[٩] Didier Eribon, *Michel Foucault*, op. cit. p. 298 sq.

[١٠] ibid., p. 336 sqq.

[١١] ibid., p. 330.

وإنما في هذه الفترة بالتحديد قد أخذَت تتشكل لدى فوكو فكرةٌ موجبة وغير نقدية (أي لا تقوم على تقليد نقد مركَّب المعرفة-السلطة) حول إمكانية التفكير والبحث والممارسة والتجريب تحت عنوان يقول: الحياة بوصفها عملًا فنيًّا (la vie comme une œuvre d'art).[١٢]

ويبدو أن درس سنة ١٩٧٩-١٩٨٠م تحت عنوان «حكومة الأحياء» (Le gou-vernement des vivants) قد كان حاسمًا بوجهٍ ما في بلْورة ملامح الطريق نحو إعادة رسم برنامج تاريخ الجنسانية. هذا الدرس تم تخصيصه للبحث في «الإجراءات المتعلقة بالفحص عن النفس والاعتراف في المسيحية الأولى». والسؤال الهادي حسب تعبير فوكو: «كيف تكوَّن نمط من حكم البشر حيث لم يعد المطلوب هو أن نطيع، بل أن نكشف عما نكونه؛ وذلك من خلال التصريح به.»[١٣] والمقصود هو دراسة تاريخ أعمال التوبة وتقنين عمليات فحص الضمير في الأديرة حيث يجب على الراهب أن يقول كل شيء عن نفسه إلى معلِّمه. وهذا البحث هو الذي أدَّى إلى كتاب **اعترافات الجسد** (*Les Aveux de la Chair*) والذي لم ينشره فوكو، ولم يظهر إلا في فيفري ٢٠١٨م.[١٤] إن ما وقع عندئذٍ هو الانخراط في تغييراتٍ مستمرة لبرنامج **تاريخ الجنسانية** وللشكل الذي ينبغي أن يأخذه.

في مقابلةٍ أجراها فوكو سنة ١٩٨٣م استجمع فوكو آخر الأمر كل أعماله تحت عنوانٍ واحد، ألا وهو: تاريخ الذات. قال: «كيف يمكن للمرء أن يقول الحقيقة حول الذات المريضة؟ كيف يمكنه أن يقول الحقيقة حول الذات المجنونة؟ كان ذلك غرض كتابيَّ الأوَّلَين. كان كتاب **الكلمات والأشياء** يسأل: بأي ثمنٍ يمكن للمرء أن يستشكل وأن يحلل ماذا تكون الذات المتكلمة، والذات العاملة، والذاتُ الحية؟ ولهذا السبب أنا حاولتُ تحليل مولد النحو، والنحو العام، والتاريخ الطبيعي، والاقتصاد. ثم طرحتُ نفس نوع الأسئلة فيما يخص المجرم ومنظومة العقوبات: كيف يمكن للمرء أن يقول الحقيقة حول نفسه من حيث هو يستطيع أن يكون ذاتًا مجرمة؟ وهذا هو ما سوف أقوم به حول الجنسانية، وذلك بالذهاب إلى مستوًى أبعد من ذلك: كيف يمكن للذات أن تقول الحق حول نفسها من حيث هي ذات للذة الجنسية، وبأي ثمن؟»[١٥]

---

[١٢] Ibid., p. 339 sqq.

[١٣] Ibid.

[١٤] M. Foucault, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018.

[١٥] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, IV, 330, p. 442–443.

لم يعد مركَّب المعرفة والسلطة هو الذي يقود تفكير فوكو، بل إن «الذات» بمختلف تعبيراتها (le sujet, le soi) وبمختلف علاقاتها مع الحقيقة، قد أصبحَت هي قطب الرَّحى، ليس فقط في كتابات مجلدات **تاريخ الجنسانية** بل في قراءة كل أعمال فوكو السابقة عليها. ثمة مسحةٌ نقدية وكلبية طبعَت روح فوكو ربما إلى حدود ١٩٧٦م، لم نعد نجد لها أثرًا بعد ١٩٨٠م. لا يتعلق الأمر بأي ارتباك في المشروع البحثي بل فقط بتغيُّر في نبرة الفيلسوف. إلا أنه يبقى من الضروري أن ندقق دلالة المصطلحات عندما نستعملها في فتراتٍ مختلفة من أعمال فوكو. ونقصد هنا مفاهيم أساسية من قبيل «الذات» و«الذاتية» و«الحقيقة» ... إلخ. وليس بعض المفردات الجانبية.

في وقتٍ سابق، مثلًا سنة ١٩٧٣م، تحدَّث فوكو عن «أنواع الذاتية» (types de subjectivité) وكان يقصد بذلك أن «أشكال المعرفة» (formes de savoir) هي علاقاتٌ بين البشر والحقيقة. وإذا ما قارنَّا هذه الدلالة مع استعمال فوكو لمفهوم الذاتية بعد درس ١٩٨٠-١٩٨١م عن «الذاتية والحقيقة» أو درس ١٩٨١-١٩٨٢م عن «تأويلية الذات» (L'herméneutique du Sujet)، أو كتاب **اعترافات الجسد** الذي حُرِّر بين عامَي ١٩٨١ و١٩٨٢م وأودِع لدى دار غاليمار في خريف ١٩٨٢م، فإننا سوف نلمس تغيُّرًا نموذجيًّا في معنى الذاتية لدى فوكو نخرج به من ادعاء المحدَثين أنهم وحدهم يملكون مقول الذات (le Sujet) إلى استعمال متحرِّر لهذا المصطلح في مماهاةٍ صريحة له مع معاني العلاقة مع النفس لدى القدماء جميعًا أكانوا يونانًا أو مسيحيين، وصار التداخل بين مصطلحات «النفس» (le soi) و«النفس» (l'âme) و«الذات» (le sujet) سياقًا خصبًا لطرح إشكالاتٍ غير مسبوقة والمشي في طُرق بحث لم تكن مطروقة بهذه النبرة وهذا الرهان.

وإذا ما احترمْنا نشأة المسائل تحت قلم فوكو؛ علينا أن نلاحظ أن فوكو عاد إلى المسيحية الأولى من أجل البحث في «اعترافات الجسد» المؤمن والتعرف إلى ذاتية من نوعٍ غير حديث، أي لا يقع تحت مركَّب المعرفة والسلطة الذي تأسس منذ القرن السابع عشر، وسيَّطر على كامل تاريخ الذات الحديثة، إلا أنه قد تفطن إلى أن المسيحية لم تكن أصيلة نفسها هنا، وعلينا أن نتراجع أكثر نحو فترةٍ سابقة عليها، حتى يمكننا أن نقيِّم تجربتها حول الذاتية والحقيقة والجنس.

يذكر Frédéric Gros في توطئة المجلد الرابع من **تاريخ الجنسانية**، أي اعترافات الجسد، أن فوكو قد وضع سنة ١٩٧٦م مشروعًا عن مجموعة من ستة مجلدات هي على التوالي:

- المجلد ١: إرادة المعرفة (وقد ظهر سنة ١٩٧٦م)؛ ثم خمسة كتب لم تظهر هي:
- المجلد ٢: الجسد والجسم (La chair et le corps).
- المجلد ٣: الحملة الصليبية للأطفال (La croisade des enfants).
- المجلد ٤: المرأة، الأم والهستيرية (La femme, la mère et l'hystérique).
- المجلد ٥: المنحرفون (Les pervers).
- المجلد ٦: السكَّان والأعراق (Population et races).[١٦]

لكن البحث يبين أن مشروع سنة ١٩٧٦م عن تاريخ الجنسانية الحديثة (من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر) قد تم التخلي عنه لصالح مشروعٍ آخر، هو نفسه قد تمفصل على مرحلتَين كلٌّ منهما لها نبرةٌ خاصة:

مرحلة أولى: تم فيها تركيز البحث على استشكالٍ تاريخي للجسد المسيحي، دامت ما بين ١٩٧٩ و١٩٨٢م.

ثم مرحلة ثانية: تم فيها توجيه البحث نحو الفحص عن طُرق العيش اليونانية-الرومانية وفنون الحياة وتقنيات الوجود وأشكال اللذة، باعتبارها تدخل كلها في نوع من الروحانية غير الدينية والسابقة على المسيحية، هي روحانية «العناية بالنفس» و«الاهتمام بأنفسنا»، ودامت ببين ١٩٨٢ و١٩٨٤م.[١٧]

٢

بلا ريبٍ، علينا أن نذكر أن فوكو قد بدأ مبكرًا التفكير في دراسة التراث المسيحي بوصفه الخيط الدفين الذي استشرفه تحت كل خطابات المحدَثين منذ القرن السابع عشر عن

---

[١٦] Frédéric Gros, "Avertissement," in: M. Foucault, Histoire de la sexualité, op. cit. p. I.

[١٧] Ibid., p. VI.

الجنس وعلم الجنس، وذلك إلى حد فرويد نفسه. هنا علينا أن نذكر أنه إبَّان سنتَي ١٩٧٦-١٩٧٧م قد جمع جملةً كبيرة من الملاحظات من قراءة لاهوتيَّين مسيحيَّين مثل Tertullien (١٥٠-٢٢٠م) وCassien (٣٦٠-٤٣٣م)، حول تطوُّر الرعوية الكاثوليكية وطُرق التوبة والكفارة لدى المسيحيين الأوائل. وربما كان غرض المجلد الثاني «الجسد والجسم» (La chair et le corps) أن يتعلق بتحليل تلك الملاحظات. وحين درس أشكال «الحكومية» (gouvernementalités) سنتَي ١٩٧٨-١٩٧٩م هو قد رصد اللحظة المسيحية حول الحكومية الرعوية و«أعمال الحقيقة» (actes de vérités)، أي طُرق «قول الحق على النفس» (dire le vrai sur soi-même).

لكن سنة ١٩٨٠م هي السنة الحاسمة في الطريق إلى كتاب اعترافات الجسد كما يظهر اليوم سنة ٢٠١٨م. إن دروس فوكو في سنة ١٩٨٠م وكذلك المحاضرات التي ألقاها في أمريكا، قد تعلقَت بموضوعاتٍ تصب كلها في إطار المجلد الرابع من تاريخ الجنسانية: من قبيل دراسة الفرائض المسيحية عن الحقيقة عند تحضير المعمودية، وطقوس التوبة والكفارة، والإرشاد الرهباني بين القرنَين الثاني والرابع المسيحيَّين، مذهب الزواج عند Clément d'Alexandrie (١٥٠-٢١٥م)، والفن المسيحي في البكارة وتطوره، وأخيرًا دلالة الليبيدو لدى القديس أغسطينوس بعد السقوط من الجنة وبعد الزواج. ما بين ١٩٧٨ و١٩٨٠م هيَّأ فوكو كل المصادر المسيحية التي يحتاجها من أجل رصد الجذور غير المفكَّر فيها التي تختبئ وراء خطابات الجنس الغربية منذ القرن السابع عشر. وهو جو من البحث سيطر إلى حدود سنة ١٩٨٢م حيث تبدأ نبرةٌ أخرى في الظهور.

وعلى الرغم من أن فوكو قد أودع مخطوط **اعترافات الجسد** في خريف ١٩٨٢م عند دار غاليمار إلا أنه تمهَّل بشدة في نشره، وقرَّر، تحت تشجيع صديقه بول فاين، أن يقوم قبل ذلك بتخصيص مجلد عن التجربة اليونانية-الرومانية عن تقنيات اللذة أو الـ aphrodisia/الأفروديسيات. وهو بحث توسع أكثر مما كان منتظرًا وانقلب إلى الموضوعات التي نعرفها في كتاب **استعمال الملذَّات** وكتاب **العناية بالنفس** اللذيْن ظهرا في ربيع ١٩٨٤م قبل موت فوكو المفاجئ في شهر جوان، وهو بصدد مراجعة مخطوط **اعترافات الجسد**.

أما كتاب **اعترافات الجسد** بحد ذاته (كما ظهر سنة ٢٠١٨م) وبوصفه هذه المرة المجلد الرابع من **تاريخ الجنسانية**، كما تحدد ذلك عند المجلدَين الثاني والثالث سنة

١٩٨٤م، إلى ثلاثة أقسام، الأول والثاني من وضع المحقق، والثالث من وضع المؤلف. هذه الأقسام هي:

القسم الأول: «في تكوين تجربة جديدة» (La formation d'une expérience nouvelle)، وتدور حول «تقنيات الذات».

القسم الثاني: «أن تكون بكرًا» (Être vierge).

القسم الثالث: «أن تكون متزوجًا» (Être marié).

إن أول ما يثير الانتباه في بداية الكتاب هو أن فوكو كان يركِّز بحثه على دراسة الطريقة التي تلقَّى بها المسيحيون نظام الأفروديسيات التي هاجرَت إليهم من الثقافة اليونانية. يقول فوكو: «هذه المبادئ تكون بوجهٍ ما قد هاجرَت (émigré) إلى الفكر والممارسة المسيحيَّين انطلاقًا من أوساطٍ وثنية.»[١٨] ما أخذه آباء الكنيسة الأوائل من الفلاسفة الوثنيين هو مفاهيمهم عن قواعد الحياة، وخاصة تدبير اللذة (le régime des *aphrodisia*) كما يمكن تلقِّيه داخل فكرٍ مسيحي مشغول بمسائل الزواج وعلاقته بالعلاقات الجنسية والإنجاب وكبح الشهوة (la continence). إن المشكِل الجديد هو كيف يمكن إرساء «فن العيش بطريقةٍ مسيحية» (l'art de vivre chrétiennement)[١٩] أو «فن التصرف بطريقةٍ مسيحية» (l'art de se conduire chrétiennement)،[٢٠] وهو يعني: كيف يمكن تنظيم «الحياة الدنيا» (la vie d'ici-bas) في ضوء «الحياة العليا» (la vie de là-haut) كما هي موصوفة في الكتاب المقدَّس؟

إن قُطب الرحى في أبحاث فوكو هي هنا على الدوام رصد «قواعد الحياة» (les règles de vie)؛ لأن ما يجمع بين المسيحي والوثني هو بالضبط فن تدبير الحياة، ولا شيء آخر. والرهان هو: العثور على «شكل الوجود» (forme d'existence) أي ما سمَّاه الرواقيون kathêkonta: جملة «السلوكات الملائمة»، من أجل عيش حياةٍ أبدية فاضلة، وذلك هو معنى «الإيمان» لدى المسيحيين الأوائل.[٢١] الإيمان هو نوع من قواعد الحياة

---

[١٨] M. Foucault, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, op. cit. p. 9.

[١٩] Ibid., p. 12.

[٢٠] Ibid., p. 13.

[٢١] Ibid., p. 14.

(une règle de vie)، وليس أي شيءٍ آخر. وهو ما أدَّى إلى «تقنين» (codification) اللذة، وجعلها قاعدة لنوع من الحياة، العنصر المسيحي فيها هو التشبه بالإله أو اللوغوس: كل الرهان متعلق بالنجاح في ترتيب حياة أو «وجود «مشابه» لله» (une existence 'semblable' à Dieu). وإنه على مدى كل هذا المسار إنما يتعين نظام أو اقتصاد العلاقات الجنسية.[٢٢]

ذلك يؤدِّي مثلًا إلى اعتبار الإنجاب هو الغاية من الزواج وليس اللذة. يصطدم هنا نوعان من التقاليد الجنسية: تقليدٌ وثني (يوناني-روماني) يدور حول تدبير الأفروديسيات. وتقليدٌ مسيحي يريد أن يؤسس نفسه، يدور حول مؤسسة الزواج إمَّا بشكلٍ سابق عليها (مؤسسة العذرية أو البكارة)؛ أو بشكلٍ لاحق عليها، أي مؤسسة الإنجاب. هذا التقليد الثاني أدَّى إلى أسئلةٍ جديدة من قبيل: كيف يجب أن نحدد نوع السلوك الجنسي بين الأزواج؟ وذلك يعني: كيف نجمع في وقتٍ واحد بين «نظام للجنس» (un régime du sexe) و«أخلاق للزواج» (une morale du mariage)؟[٢٣]

والسؤال عن الوقت يؤدِّي إلى السؤال عن «الأوان» المناسب (kairos) للاتصال الجنسي بين المتزوجين المسيحيين. إن مصطلح «كايروس» قد أصابه تغيرٌ مثير من المعجم الرواقي مثلًا (حيث هو شرط يجعل الفعل المسموح به ذا قيمةٍ موجبة) إلى المعجم المسيحي؛ حيث يأخذ دلالةً جديدة عندما يتعلق بالجنس داخل الزواج، المهم هو الأوان المناسب للعلاقة الجنسية، ولكن في معنى «اللحظة المناسبة للإنجاب».[٢٤] وحسب فوكو الجديد هنا هو أنه على خلاف الفلاسفة اليونان الذين تحدثوا عن الجنس بين الأزواج بشكلٍ ثانوي انخرط المسيحيون في دراسةٍ مستقلة بذاتها للجنس بين المتزوجين وحوَّلوه — لأول مرة — إلى جنسٍ خطابي قائم بنفسه له موضوعٌ خاص هو «الفحص عن العلاقات الجنسية بين الأزواج وتحليلها».[٢٥] لقد تم نقل الجنس من سؤال اللذة إلى مؤسسة الزواج؛ حيث تم التمييز بين «الهدف» من الجنس و«الغاية» منه. الهدف من الجنس هو صُنع الأطفال (paidopoiia)؛ أما الغاية فهو «التكاثر» أو «الخِلفة» أو «الذُّرية» أو «حب البنين»

---

[٢٢] Ibid., p. 19.

[٢٣] Ibid., p. 21.

[٢٤] Ibid., p. 47.

[٢٥] ibid., p. 23.

(euteknia)؛ ويصفه فوكو بأنه «الكمال الذي يمثِّله بالنسبة إلى كائنٍ بشري أن له خِلفةً أو نسلًا (le fait d’avoir une descendance).»[٢٦]

لا يتعلق الأمر بمنح الجنس «قيمةً روحانية» بل التأكيد على أن الرهان ليس الاتصال الجنسي، بل اتباع قواعد للحياة الجنسية تجعلنا مشابهين لله.[٢٧] وتوقف فوكو عند نقاشٍ طريف في ذلك العصر حول إمكانية أو عدم إمكانية تغيير الجنس، وحسب الأبيقوريين يمكن تحول الأجناس، وهذا دليل على أنها ليست من أصلٍ إلهي؛ وهنا يدافع المسيحيون عن ثبات الجنس، والمعنى هو: «إن فردًا لا يستطيع أن يغير جنسه ولا أن يكون له جنسان ولا أن يكون جنسًا ثالثًا يكون وسيطًا بين المذكَّر والمؤنث.»[٢٨] إن القصد هو الحفاظ على علامة الله في الجسد. وهذا يمر عبر جنس لا يمكننا تغييره. ولكن مع التأكيد على مفارقةٍ مفادها أن العالم الآخر خالٍ من الفروق بين الجنسَين.

يؤوِّل فوكو دلالة هذا التأكيد المسيحي على محو الفرْق الجنسي بين البشر على أنه دعوة إلى نوع من «الحياة المشتركة» (vie commune) بين الناس كافة، أو إلى «نوعٍ مشترك (genre commun) يوحد ما وراء الفرْق بين الأجناس (sexes)»، وخلاص النوع البشري هو خلاص من دون تمييزٍ جنسي. وهذا يعني أن الفرْق بين الرجل والمرأة هو طبيعي عند الله لكنه لا يمنعهما من الانتماء إلى النوع البشري ولا من السعي إلى التحرر من الفاصل الجنسي بينهما في العالم الآخر.[٢٩]

والنتيجة التي يصل إليها فوكو هي: «أن نمطًا آخر من التجربة قد أخذ يتكوَّن شيئًا فشيئًا.»[٣٠] ويحصر فوكو أهم مقومات هذه التجربة الجديدة، أي التجربة المسيحية عن معنى الجنس، في مظهرَين: من جهةٍ: انضباط التوبة أو الكفارة (discipline pénitentielle) انطلاقًا من النصف الثاني من القرن الثاني. ومن جهةٍ: التنسك الرهباني (l’ascèse monastique) انطلاقًا من نهاية القرن الثالث.[٣١]

---

[٢٦] Ibid., p. 25.

[٢٧] ibid., p. 28.

[٢٨] Ibid., p. 30.

[٢٩] Ibid., p. 31.

[٣٠] ibid., p. 49.

[٣١] Ibid., p. 50.

يقول: «إن هذين النوعين من الممارسات لم ينتجَا مجرَّد تعزيز للممنوعات ولا هما دعوة إلى صرامة أشد في الأخلاق. بل هما قد حدَّدا وطوَّرا نمطًا معيَّنًا من علاقة الذات بذاتها (rapport de soi à soi) وعلاقة معينة بين الشر والحق، لنقُل على نحوٍ أدق: بين المغفرة عن الخطايا، وتطهير القلب والكشف عن الذنوب المخفية للفرد وعن أسراره وأغواره، عند مراجعة النفس وفي الاعتراف بالذنب (l'aveu)، وفي توجيه الضمير أو الأشكال المختلفة من «اعتراف» (confession) التوبة.»[٣٢]

حين يهتم فوكو بممارسات التوبة أو تمارين الحياة النُّسكية فهو لا يفعل ذلك بمقصدٍ ديني، بل هو يصرف اهتمامه في كل مرة إلى أمرَين مترابطَين هنا على نحوٍ إشكالي: من جهةٍ: نوع العلاقات التي تستتبُّ بين «فعل السوء» (le mal faire) و«قول الحق» (le dire vrai)، ومن جهةٍ: وهو الأهم هنا، شبكة العلاقات بالنفس (relations à soi) في ضوء العلاقة بالشر وبالحق. لكن الاستنتاج العالي لا يتعلق بالسؤال التقليدي عن الشر الأخلاقي أو عن الحقيقة الفلسفية، بل بشكل «الذاتية» الذي يتمخض عن هذه التجربة الجديدة للحقيقة، والتي لم يعرفها اليونان.

قال: «إن الأمر يتعلق فعلًا بشكل الذاتية: تمرين النفس على النفس، معرفة النفس بنفسها، تشكيل أنفسنا كموضوع للتفتيش وللخطاب، تحرير النفس وتطهيرها، والخلاص عبر عملياتٍ تجلب النور إلى أعماق النفس، وتقود الأسرار الأشد عمقًا إلى نور التجلي الغفور. إن ما تبلور عندئذٍ هو شكل من التجربة علينا أن نفهمها في كرَّةٍ واحدة بوصفها نمطًا من الحضور لدى أنفسنا وخطاطة عن تغيير أنفسنا. وإن هذه التجربة هي التي عملَت شيئًا فشيئًا على أن تضع مشكِل «الجسد» (la chair) في مركز عتادها. وبدلًا من امتلاك نظام للعلاقات الجنسية، أو للأفروديسيات، يندمج في القاعدة العامة لحياة مستقيمة؛ فإن ما سوف يتم الحصول عليه هو علاقةٌ أساسية مع الجسد تخترق الحياة برمَّتها وتسند القواعد التي نفرضها عليها.»[٣٣]

لا يدور المشكِل إذن حول الجسد المسيحي أو الشهوة المسيحية كما ينظر إليها آباء الكنيسة، بل إن الرهان الفلسفي هو رسم «شكل الذاتية» (forme de subjectivité) الذي نشأ على أرضية المسيحية باعتباره شكلًا يتميز بعلاقةٍ جديدة للنفس بنفسها، ألا

---

[٣٢] Ibid.

[٣٣] Ibid.

وهي العلاقة بالجسد: ليس بالجسم المادي (le corps) بل بالجسد أي اللحمة الحية للإنسان من حيث هو ذو شهوةٍ جنسية (la chair). الجنس إذن هو الذي يميز الجسم عن الجسد.

قال: «علينا أن نفهم «الجسد» بوصفه نمطًا من التجربة، نعني بوصفه نمطًا من المعرفة والتغيير للنفس بنفسها (de soi par soi)، وذلك في ضوء علاقةٍ معينة بين إبطال الشر وإظهار الحقيقة.»[٣٤]

إن المسيحية لم تخترع فكرة تنظيم الجنس بواسطة الزواج، بل هي ورثَته عن غيرها. وهي ليست أكثر تشدُّدًا في اللذة من غيرها. لكن الجديد هو بَلورة تجربة من نوعٍ جديد أهم عنصر فيها هو «تكوُّن تكنولوجيات معينة عن الفرد، نعني انضباط التوبة والتنسك الرهباني»،[٣٥] والرهان هو «شكلٌ من التجربة الذي يستعمل الشفرة بطريقةٍ جديدة.»[٣٦]

والهدف الفلسفي لدى فوكو هو دراسة تاريخ تكون هذه التجربة الجديدة من أجل الإمساك بالخيط الناظم للعلاقات التي تجري بين «الصفح عن الشر والكشف عن الحق واكتشاف النفس.»[٣٧]

لكن تصفُّح الأقسام الثلاثة من كتاب **اعترافات الجسد** (عن التجربة الجديدة عن الجسد، وعن العذرية، وعن الزواج) يظل يوحي للقارئ بأنه كتاب لم يأخذ شكله النهائي بعد. إنه كتابٌ بلا خاتمة يمكن أن تربطه بالمجلدات السابقة، أو على الأقل بالمجلدَين الآخرَين المنشورَين سنة ١٩٨٤م. هو كتابٌ مكتوب قبلها لكنه منشور بعدها حسب منطق النشر بشكلٍ مضاعف.

ثمة نوع من المعاصَرة المزعجة بين هذه الكتب الثلاثة وكأنها مكتوبة في نفس الوقت من طرف مؤلفَين اثنَين على الأقل لا يعلم أحدهما بما يقوم به الآخر. وليس لنا سوى إشارات السيرة الذاتية كي نجد حلقة الوصل بينها.

---

[٣٤] ibid., p. 51.

[٣٥] Ibid.

[٣٦] Ibid.

[٣٧] Ibid.

٣

لو انتقلنا الآن إلى درس ١٩٨١م عن «الذاتية والحقيقة»،[٣٨] والذي نُشر سنة ٢٠١٤م،[٣٩] لعثرنا على الورشة التي خرج منها المجلدان الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**. ويحدد فوكو موضوع الدرس على هذا النحو: «أن يدرس بأي وجه تمَّت دعوة الذات للتجلي وللاعتراف بنفسها، في خطابها الخاص، بوصفه في الحقيقة هي ذاتُ رغبتِها الخاصة.»[٤٠] و«كيف تكونَت العناصر الرئيسية للأخلاق الجنسية»[٤١] الغربية.

تبدو الخطة على النحو التالي: إن اليونان يتميزون بتجربة الأفروديسيات، وهو تميزٌ لا نعثر عليه لا في التجربة المسيحية عن الجسد ولا في التجربة الأوروبية الحديثة عن علم الجنس أو الجنسانية. لم يكن اليونان يملكون جهاز الجنسانية الذي يربط بين الذاتية والحقيقة. كانت لديهم تجربةٌ حرة عن اللذة. كانوا مجتمعًا يُوجَد قبل علم الجنس الحديث. كان الجنس عندهم لا يزال بلا حقيقة؛ أي بلا معرفةٍ علمية حوله.

يفصل فوكو بعنايةٍ كبيرة بين ثلاثة أنواع من التجربة الجنسية:

- تجربة **اللذات** les aphrodisia عند اليونان.
- تجربة **الجسد** la chair في المسيحية.
- تجربة **الجنسانية** la sexualité في الغرب الحديث ما بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر.

يقول: «إن الإغريق لم يعرفوا لا الجنسانية ولا جسد [الخطيئة]. بل هم قد عرفوا جملة من الأفعال المسمَّاة aphrodisia، وهي تدخل في نفس الفئة، وتضع في الصدارة نفس النوع من السلوك، ونفس ممارسات الجسم (corps) ... إلخ. ولكن، مهما يكن

---

[٣٨] Sandra Boehringer, "*Michel Foucault, Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France*," in: *Essaim* 2015/2 (n° 35), p. 159–162.

[٣٩] M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980–1981*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Paris, ehess–Gallimard–Seuil, coll. "Hautes Études," 2014, p. 338.

[٤٠] Ibid., p. 17.

[٤١] Ibid., p. 20.

من أمر، هي أفروديسيات، هي أعمال جنسية، وليست شيئًا من قبيل جسد [الخطيئة] (chair)، أو من قبيل الجنسانية. [...] aphrodisia لدى اليونان، و *veneria* عند اللاتين، هي نشاط. هي ليست خاصية في الطبيعة، ولا سمةً طبيعية، وليست بُعدًا للذاتية، بل هي نوع، متوالية من الأعمال المخصصة بشكلها، المخصصة بعنف الرغبة التي تخترقها، بحدة اللذة التي نشعر بها، وبكونها نشاطًا هي تكاد، بسبب هذا العنف في الرغبة نفسها، وهذه الحدة في اللذة، تفلت من نفسها وتفقد السيطرة على نفسها. هكذا كانت الأفروديسيات في الثقافة والفكر اليونانيَّين.»[٤٢]

أهم استنتاجٍ ساقه فوكو هو أن اليونان لم يعرفوا تجربة الجسد المسيحية — جسد الخطيئة — ولا علم الجنس أو الجنسانية لدى المحدَثين. بل عرفوا فقط تجربة الأفروديسيات أو «اللذات». وبدلًا من خطاب الذات عن الجنس، بدلًا من جهاز الجنسانية، كان اليونان قد طوَّروا فن «العناية بالنفس». ومن ثَمة فإن العلاقة بين الذات والحقيقة هي تدور في مكانٍ آخر غير خطاب الجنسانية؛ هي تدور حول ما سمَّاه فوكو «تقنيات النفس» (les techniques de soi)؛ حيث دخلَت اللذة في علاقة مع الحقيقة، انطلاقًا من عبارةٍ رواقية هي «تقنية الحياة» (technê tou biou) أو فن العيش، القائم على نوع من «الحمية» استعملها فوكو من أجل بَلورة ما سمَّاه «استطيقا الوجود» (esthétique de l'existence)؛ حيث لا تُوجَد قيود على الجنس ولا تمييز بين جنسٍ محظور وجنسٍ مباح. التقنية حسب فوكو هي «مجموعةٌ نسقية من الأفعال ونمطٌ معيَّن من الفعل»؛ و«البيوس le bios هو الذاتية اليونانية».[٤٣]

لو أخذْنا الآن درس «تأويلية الذات» الذي ألقاه فوكو بين جانفي ومارس من سنة ١٩٨٢م، والذي تم نشره سنة ٢٠٠١م،[٤٤] لوجدنا القارئ نفسه أمام نبرةٍ فلسفية من نوعٍ مختلف تمامًا عن جو **اعترافات الجسد**. لقد خرجنا من البحث في التجربة المسيحية عن الجسد (la chair) وصرنا مباشرةً أمام البحث في تاريخ تجربةٍ أخرى غير مسيحية وسابقة عليها هي التجربة اليونانية عن اللذات (aphrodisia).

---

[٤٢] Ibid., p. 287.

[٤٣] Ibid., p. 255.

[٤٤] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981–1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

يجدر بنا أن نذكِّر بأن فوكو لم يعد يفرِّق في هذه الفترة بين «الذات» (sujet) و«النفس» (le soi)، وهو يسحب هذا المعنى من العلاقة بأنفسنا على كامل التاريخ الغربي. عنوان الدرس هو l'herméneutique du sujet، وكأنه يتوجه بالخطاب هنا إلى المحدَثين: سوف أكتب تاريخ مقولة «الذات» التي تفتخرون بها. لكن تلخيص الدرس الذي نشره في حوليات الكوليج دي فرانس سنة ١٩٨٢م، يستعمل منذ الجملة الأولى عبارة l'herméneutique de soi. قال: «إن درس هذه السنة قد خُصص لدراسة تكوُّن تيمة تأويلية النفس.»[٤٥]

كل الرهان الفلسفي يدور حول تحديد الخيط الناظم لهذا النوع من «تأويلية النفس» وتمييزه عن خيطٍ آخر هو الذي سيطر على كامل تاريخ الذات الغربية منذ سقراط. وأطروحة فوكو هي: أن وراء أو صحبة الأمر السقراطي المشهور «اعرف نفسك بنفسك» (gnôthi seauton)، كان ثمة أمرٌ آخر لم يظهر إلى الصدارة لكنه أكثر طرافة أخلاقية: إنها ما كان يشار إليه في اليونانية بعبارة epimeleia heauto وترجمة اللاتين بعبارة cura sui، وما يشير إليه فوكو بعبارة le souci de soi. وعلينا أن نضيف نحن العرب، وهو معنًى لا يعسر أن نعثر في لغتنا الكلاسيكية على مقابلٍ له، هو عبارة «العناية بالنفس» المتداولة في مصنَّفاتٍ كثيرة مثل **الحكمة الخالدة** لابن مسكويه أو كتاب **آداب النفس** للحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ).

كل دروس **تأويلية الذات** قد كانت تدور إذن حول تاريخ عبارة «العناية بالنفس» بدءًا من محاورة l'Apologie (وتحديدًا الصفحة ٢٩ د)؛ حيث يقدِّم سقراط نفسه بوصفه معلِّم العناية بالنفس، بتكليفٍ من الآلهة، وهو تاريخٌ يمتد على مدى ثمانية قرون، إلى حد Grégoire de Nysse (ت. بعد سنة ٣٩٤م)، وذلك مرورًا بالأبيقوريين والرواقيين والكلبيين، حتى عتبة المسيحية.[٤٦] بل ربما هي فترةٌ تمتد حسب فوكو على مدى ألف سنة من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن الخامس بعد الميلاد.[٤٧]

لكن فوكو لا يؤرِّخ إلا بقدر ما يحرِّر ما يؤرخ له من إرادة معرفةٍ سائدة تكون قد طمست الطريق إليه.

---

[٤٥] Ibid., p. 473.

[٤٦] Ibid., p. 11.

[٤٧] Ibid., p. 13.

إن تعريف التفلسف الأصلي هو، حسب فوكو، دعوة سقراط للآخرين كي يهتموا بأنفسهم، وليس أي شيءٍ آخر.[٤٨] الفلسفة هي العناية بالنفس. لكننا لن ننجح في استبصار هذا المعطى الأصلي إلا بقدر ما نتحرر من تاريخ الفلسفة الذي تم تشييده على أساس مبدأ آخر هو «اعرف نفسك بنفسك». ونحن نجد أن هذا الطمس لمبدأ «اعتنِ بنفسك» بواسطة مبدأ «اعرف نفسك» قد كان ساري المفعول أيضًا في تراثنا، ويظهر ساطعًا منذ مقدمة كتاب ابن مسكويه **تهذيب الأخلاق**؛ حيث يقول: «غرضنا في هذا الكتاب، أن نحصِّل لأنفسنا خُلقًا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة … والطريق إلى ذلك أن نعرف أولًا نفوسنا ما هي؟»

علينا التنبيه إلى أن فوكو لا يهتم بموضوع العناية بالنفس بوصفها مشكِلًا نظريًّا، بل خاصة بوصفه مجموعة من الممارسات والأنشطة المحددة بدقة. إنه طريقة أو طُرقٌ مخصوصة للاهتمام بأنفسنا كنشاطٍ يومي ومستمر ومباشر، هو ممارسة لذواتنا واشتغال مفتوح عليها من أجل تغييرها من الداخل. ويعتبِر فوكو العناية بالنفس بمثابة «طريقة كينونة، وموقف، وأشكال من التفكر» هي تدخل رأسًا في «تاريخ الذاتية» أو إن شئنا في «تاريخ ممارسات الذاتية».[٤٩]

والسؤال الأساسي الذي يعوِّل عليه فوكو هو: «كيف حدث أننا فضَّلْنا إلى هذا الحدِّ، وأعطيْنا هذا القدر من القيمة وهذا القدر من الحدَّة لمبدأ «اعرف نفسك بنفسك» وتركْنا جانبًا، في الظل على الأقل، هذا المفهوم عن العناية بالنفس الذي يبدو في الواقع، على الصعيد التاريخي، ومتى نظرنا إلى الوثائق والنصوص، هو الذي منح أول الأمر الإطار اللازم لمبدأ «اعرف نفسك بنفسك» … لماذا هذا التفضيل، بالنسبة إلينا، لمبدأ gnôthi seauton على حساب مبدأ العناية بالنفس؟»[٥٠]

وذلك علاوة على تشويهٍ معيَّن بمبدأ العناية بالنفس على أنه ضروب من الكآبة أو الانكفاء على النفس أو الأنانية، ومحاربته باسم أخلاقٍ تعدو إلى عدم الأنانية. والحال أن العناية بالنفس هو في أصله مبدأٌ إيجابي ولم يحتوِ أبدًا على عنصرٍ سلبي. وحسب فوكو

[٤٨] Ibid., p. 9.

[٤٩] Ibid., p. 13.

[٥٠] Ibid., p. 13–14.

ثمة علةٌ جوهرية هنا يجب الكشف عنها. إن الأمر ليس مجرَّد تفضيلاتٍ ثقافية. بل هو مرتبط بأمرٍ خطيرٍ يتعلق «بمشكِل الحقيقة وتاريخ الحقيقة».[٥١]

هذه العلة العميقة التي أدَّت إلى نسيان مبدأ العناية بالنفس ليست شيئًا آخر، حسب فوكو، سوى ما يسمِّيه «اللحظة الديكارتية». قال: «هي لحظة لعبت بطريقتَين بأنْ أعادت الرفع فلسفيًّا من قيمة مبدأ gnôthi seauton (اعرف نفسك بنفسك) وإن أحطَّت في مقابل ذلك من قيمة مبدأ epimeleia heauto (العناية بالنفس).»[٥٢]

يبدو أن ديكارت هو المسئول عن إقصاء مبدأ العناية بالنفس من حقل التفكير الفلسفي الحديث. والمقاربة الديكارتية تعني بالأساس الانتصار إلى تعريفٍ معيَّن للفلسفة ضد نوعٍ آخر مخصوص من العناية بالنفس كان يتميز به القدماء لا يتردد فوكو في تسميته بعبارة «الروحانية» (spiritualité) كمقابلٍ حادٍّ لخطاب «الفلسفة الحديثة».

قال: «لنسمِّ «فلسفة» شكل التفكير الذي يتساءل حول ما يسمح للذات بأن تلج إلى الحقيقة، شكل التفكير الذي يحاول أن يعين شروط ولوج الذات إلى الحقيقة وحدوده. وإذا ما سمَّينا هذا «فلسفة»، فأنا أعتقد أنه يمكننا أن نسمِّي «روحانية» [أعمال] البحث والممارسة والتجربة التي من خلالها تمارس الذات على نفسها التغييرات الضرورية من أجل الولوج إلى الحقيقة. وعندئذٍ سوف نسمِّي «روحانية» مجموع الأبحاث والممارسات والتجارب التي يمكن أن تكونها أعمال التطهير والتنسك (ascèses) والتزهد (renoncements)، وتحويل النظر، وتعديل الوجود ... إلخ. التي تشكل الثمن الذي ينبغي دفعُه من أجل الولوج إلى الحقيقة، ليس للمعرفة بل للذات.»[٥٣]

وهكذا لا يعني «العصر الحديث» حسب فوكو شيئًا آخر سوى اللحظة التي تم فيها قرار تعيين طريقة الولوج إلى الحقيقة على أنها لا تحتاج إلا إلى المعرفة والمعرفة وحدها.[٥٤] لم يعُد ضروريًّا أن نعتني بأنفسنا، أي لم يعد مطلوبًا أن نُجري أي تغيير بأنفسنا، حتى نعرف، أي حتى نلج إلى الحقيقة. وقع انفصالٌ بين العلاقة بالذات والعلاقة بالحقيقة. قال: «منذ اللحظة التي لم تعد فيها كينونة الذات في موضع سؤال بسبب ضرورة الولوج

---

٥١ Ibid., pp. 14–15.

٥٢ Ibid., p. 15.

٥٣ Ibid., p. 16–17.

٥٤ Ibid., p. 19.

إلى الحقيقة، أنا أعتقد أننا دخلنا في عصرٍ آخر من تاريخ العلاقات بين الذاتية والحقيقة ... وكما سوف تكون منذ الآن فإن الحقيقة لم تعد قادرة على إنقاذ الذات.»[٥٥]

إن الغرب المعاصر هو الإنسانية التي لم تعد فيها الحقيقة قادرة على إنقاذ الذات. ومن ثَم فإن معركة الإنسان قد صارت وراءها. ولكن خاصة أنه لم يعد يمكن تأويل أنفسنا إلا بقدر ما نعتني بها بوصفها الأفق الروحي الوحيد الذي يمكن التعويل عليه.

---

[٥٥] Ibid., p. 20.

الفصل الثاني

الشخصانية الإسلامية والمرأة: في نقد الأب

تقديم: أي معنًى هو الأنسب للحديث عن «الشخص»؟

حين تقرأ نصوص محمد عزيز الحبابي[1] تشعر وكأنه «الشخص» الوحيد في ثقافتنا المعاصرة. ونعني بذلك أنه الفيلسوف الذي تميز بكونه مَن حوَّل الكلام في «الشخص» الإنساني إلى مشكِلٍ «شخصي» جذري. ربما لم يكن الأول الذي اكتشف قارَّة الشخص، فقد سبقه أوروبيون كثر، مثل شارل رونفي[2] الذي نشر سنة ١٩٠٣م كتابًا تحت عنوان **الشخصانية** عائدًا بهذه الفكرة إلى كانط، ولا سيما إيمانويل مونيي[3] الذي يُعتبَر مؤسِّس المذهب الشخصاني في فرنسا، على نوع من الإنسانوية الجماعوية، إلا أن الحبابي هو العربي والمسلم الأول الذي تصدَّى إلى هذه المنطقة من التفكير المعاصر وانخرط في تأصيلٍ عميق لها، بلغ حد الطموح إلى استكمال النظر الفلسفي فيها على مستوًى كوني. ولهذه الاعتبارات؛ على الباحث أن يتهيَّب أي لقاءٍ متفلسف معه، مع نصوصه «الشخصانية»، من أجل أن «الشخص» يؤخذ في اللغات على معانٍ عدَّة، وهو مطمورٌ خصيب من إمكانات اللقاء الروحي مع «مؤلِّفٍ» ما، لم يبدأ «كاتبًا» عربيًّا، بل صار عربيًّا بعد أن بدأ فرنسيًّا، نعني غربيًّا. وهذا الانتماء المضاعف والعائد على نفسه،

---

[1] (فاس ١٩٢٤–الرباط ١٩٩٣م).

[2] Charles Renouvier (1815–1903): *Le Personnalisme* (1903).

[3] Emmanuel Mounier (1905–1950): *Le Personnalisme*, coll., “Que Sais-je?,” no 395 (Paris: P.U.F., 2001; 1re édition: 1949), *Ecrits sur le personnalisme*, préface de Paul Ricœur, collection “Points-Essais” (Paris: Éditions du Seuil, 2000).

على مستوى الهوية الفلسفية كما على مستوى اللغات المستعملة، لم يكن غمامةً عابرة في سماء قلبه، بل كانت جزءًا لا يتجزَّأ من الالتزام الوجودي الذي كان يحركه. كان الحبابي «شخصًا» يشعر أنه أكثر من «كائن» واحد من «عرق» أو «قومية» واحدة. هو مغربي مستعمَرٌ سابق، وفرانكفونيٌّ أثار انتباه الفرنسيين من وزن غاستون باشلار، ومانديس فرانس، وموريس غاندياك،[٤] وميكال دوفران، وعربيٌّ محب للُغة الضاد إلى حد الشعر، ومسلمٌ واثق من رسوخ المقام الروحي الذي يستردف منه بلا هوادة وبكرمٍ شخصي فظيع. وهو مثقفٌ «ثالثي» يؤمن عميقًا بأن «العالم الثالث» قادر على التغلب على «المستقبل» الغربي المفروض على الشعوب المستعمَرة، بواسطة تطوير «غد» وفلسفة «غدوية» تكون على مقاس همومه غير الغربية، ولكن التي تضرب عميقًا في أغوار القيَم الإنسانية.[٥] وعلاوة على كل ذلك، وكعلامة على كرم ضيافةٍ عابرة للثقافات ولكن أيضًا للتجارب الشخصية، هو شاعرٌ رقيق بالفرنسية والعربية وله دواوين،[٦] وصاحب رواياتٍ منشورة،[٧] ونال جوائز على أعماله. ونعني بذلك أنه لم يكن كاتبًا مغمورًا، بل شهرتُه طبقَت الآفاق، وكان له ما أراد: أن يرسِّخ نوعًا من التثاقف الكريم القائم على تبادُلٍ رائع للقيم الشخصانية، من قبيل التسامي والتعالي والمغامرة والتشخصن والتأنسن والمساواة والعدالة والحوار واللذة والحب.

ولأن «الشخص» هو كما جاء في لسان العرب «جماعة شخص الإنسان»، فإن اللقاء مع الحبابي أو مع نصوصه التي باتت الآن «لا-شخصية» (تُقرأ في غيابٍ رسمي للكاتب، دون أن يعني ذلك أنها بلا مؤلِّف) هو يريد أن يكون من الناحية الفلسفية لقاءً

---

[٤] الحبابي، محمد عزيز، **من الحريات إلى التحرر**، مكتبة الدراسات الفلسفية (مصر: دار المعارف، ١٩٧٢م)، ص٥. صدر هذا الكتاب في أصله بالفرنسية ونقله المؤلف بنفسه إلى العربية. راجع:

Lahbabi, M. A., *Liberté ou libération? A partir des libertés bergsoniennes* (Paris: Aubier, 1956).

[٥] الحبابي، محمد عزيز، **عالم الغد، العالم الثالث يتهم**. ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م).

[٦] الحبابي، محمد عزيز، **بؤس وضياء** (بيروت: مطبعة ستاركو، ١٩٦٢م)، **يتيم تحت الصفر** (الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٨م).

[٧] الحبابي، محمد عزيز، **جيل الظمأ. رواية** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٧م)، **العض على الحديد. قصص** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٩م)، **إكسير الحياة. رواية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٤م).

«شخصانيًّا» كليًّا؛ وذلك يعني ليس له أن ينحصر في أي اهتمامٍ شخصي به، قد يهم هذا القارئ أو ذاك بعينه. في الفلسفة ليس هناك رغباتٌ شخصية، جزئية، بل مناظرةٌ جذرية، كلية، مع «الشخص» المفهومي. وعلينا أن نسأل عندئذ: أية طريقة هي الأنسب لاستجماع كل معاني اللقاء الفلسفي مع «شخصانية» الحبابي؟

قال ابن منظور: «الشخص سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد.» فهل يعني ذلك أننا سوف نكتفي برؤية الحبابي «من بعيد»؟ نعني من وراء كل مسافة الجيل الذي يفصلنا عنه؟ إن المثير في شخصية مؤلفٍ مثل الحبابي هو أنه يستدرج قارئه لا ليُبصِّره بشيء إلا بنفسه. إنه مؤلف لا يُقرأ أبدًا على بُعد أو على مسافة. إنه كاتبٌ نموذجي ضد المسافة، نعني المسافة «الموضوعية» الباردة بين الكاتب وقارئه. وإذا لم تكن تشعر أن ما يفكر فيه أمامك هو أمرٌ يخصك أنت أيضًا بشكلٍ شخصي فأنت قارئٌ سيئ. لا يعرض عليك الحبابي مذهبًا عامًّا في الحياة، بل يدعوك إلى اكتشاف الشخص الذي بين جنبَيك، ونقله من مجرَّد «الكينونة» إلى معنى «الشخص». كان غرضه الفلسفي الأكبر والأول هو رسم خارطة المرور الإنساني «من الكائن إلى الشخص».[٨]

ولكن من هو الشخص؟ قال ابن منظور: «كل شيء رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه.» هل أنا مجرَّد جسم يُرى؟ وهل المرئي هو البُعد الوحيد لمن يريد أن يكف أن يكون مجرَّد كائن؟ ما الذي تضيفه الرؤية إلى كائنٍ ما حتى يصبح شخصًا؟ هل «الشخاصة» هي نمط سلوك الإنسان في العالم؟ نعني أنه كما قالت لغة اللاتين persona قناع يوضع حتى يرانا الناس الرؤية التي تجعل منا ما ينتظرون منا أن نكون. هل كانت فرنسا تنظر إلينا بوصفنا «أشخاصًا» أم بوصفنا مجرَّد «كائنات»؟ هل يكون ذلك أحد الأسباب الدفينة التي حركَت الحبابي نحو اعتناق الشخصانية؟ نعني الشعور بدونيةٍ ما، «دون» الشخص وفي رتبة «الكائن»؟

إذا أردنا أن «نشخَص» — أي أن نرتفع — إلى حد الموقع الذي تكلم منه الحبابي إلى الأوروبيين، قبل أن يتكلم إلى المسلمين، وعلينا أن نضع في الحسبان أن الحبابي في بعض

---

[٨] قارن: الحبابي محمد عزيز، **دراسات في الشخصانية الواقعية، من الكائن إلى الشخص**، مكتبة الدراسات الفلسفية (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م)، صدرَت الطبعة الأولى لهذا الكتاب بالفرنسية سنة ١٩٥٤م، وكانت في الأصل جزءًا من رسالة الدكتوراه. راجع:

Lahbabi, M. A., *De l'être à la personne: essai d'un personnalisme réaliste*, avant-propos de Pierre Maxime Schuhl (Paris: P.U.F., 1954; Thèse de Philosophie, Paris: 1953).

نصوصه مترجَم إلى أكثر من عشر لغاتٍ عالمية، من بينها الألمانية والصينية والروسية؛ أي إنه لا يتوجَّه إلينا بالكلام وحدَنا، وهذا دليل لا يُردُّ على البعد الإنسانوي في فكره، فيجدر بنا ألا نتوجَّه إليه بسهمٍ «شاخص» أي يجوز الغرض من أعلاه، فنكون كمن «شُخص» به أي أتى إليه أمرٌ يُقلقه، فكأنه رُفع من الأرض لقلقه وانزعاجه. فإذا بنا نرميه بكلامٍ «متشاخص» أي متفاوت، هو أقرب إلى «الإشخاص» أي الاغتياب، منه إلى تقريض السلف في الروح أو في الهوية. بل حقيقٌ بنا أن «نشخص» إليه، أي نرجع، من المكان الذي دعانا إليه دعوة الحريص على المشارك له في الإنسانية والموطن واللغة والأمة والهموم، نعني أن نرجع إليه من «أنفسنا»، أي من عند إنسانيتنا، وقد بذلْنا وسعنا في تطهيرها من ضغينة القبيلة ومكر الدولة وحجاب المجايلة. من أجل ذلك سوف لن نكلم الحبابي إلا «شخوصًا» أي على سفر. وليس كالتفكير معه في الذي شغله فكرًا، سفرًا روحيًّا وذهابًا فلسفيًّا إليه. ونعني بذلك أننا لن نكلمه باسم أي موقفٍ جاهز حوله. لا فلسفي ولا هووي. بل علينا أن نستدعيه إلى جهةٍ روحية لا فضل فيها لهوية على أخرى، إلا بالتقوى الإنسانية. ونعني بالتحديد أن نسائله عن رأيه «الشخصاني» في بنية «أنفسنا» قبل أي تعليقٍ أخلاقي أو دعويٍّ آخر: «أنفسنا» الأولى، **كذكر وأنثى**، لا غير.

قال عمر بن أبي ربيعة:

فكانَ مِجَنِّي، دون من كنتُ أتقي ثلاثَ شخوصٍ: كاعبان ومُعصِرُ

فقال ابن منظور: «فإنه أثبت الشخص أراد به المرأة. والشخص: سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد.»

يُقال الشخص إذن على المرأة والرجل بلا تمييز. وإذا كان ثمة من معنًى للإنسانية فهو هذا: أن تغفل اللغة في تسمية النفس عن الفرْق الجنسي بين الذكَر والأنثى، أو بين الرجل والمرأة، فلا تثبته. ولكن لماذا قد تسكت اللغة عن هكذا فرْق؟ أليس يدخل في ماهية الشخص كونه ذكرًا أو أنثى؟

لقد جلب انتباهنا بشكلٍ مثير أنْ عثرنا في نصوصه، وخاصة في كتاب **الشخصانية الإسلامية**، على تناولٍ صريح ومقصود بذاته لمسألة «وضع المرأة»، يخرج بها من النقاش اللاهوتي أو الاجتماعي إلى المناظرة الفلسفية المفصلة. وفي هذا السياق بالذات برهن الحبابي على طرافة أخذه بالمنحى «الشخصاني» في الفلسفة المعاصرة باعتباره

طريقًا في التفلسف له طاقةٌ جبارة على طرح بعض المسائل الحساسة في تاريخ أنفسنا، والوصول في شأنها إلى تأصيلٍ حقيقي.

ففي الفصل الثاني من كتاب **الشخصانية الإسلامية** قام الحبابي بمعالجةٍ دقيقة ومتلطفة لجملة المسائل التي تؤلف مساحة التفكير ليس فقط في المرأة، فهذا موقف «نسوي» قد لا يعني الفلاسفة رأسًا، بل في الأساس الأنطولوجي للاختلاف بين الجنسَين، بين الرجل والمرأة، وذلك يعني حسب المصطلح ما بعد الحديث، في الأساس الأنطولوجي لمعنى «الجندر» في ثقافتنا الذاتية العميقة. والأطروحة الناظمة هنا هي: أن الشخص أبعد معنًى إنسانيًّا وأعمق أساسًا أنطولوجيًّا من أي نزعةٍ «جندرية» أبوية، تُنسب خطأً إلى ماهية الإسلام.

ويتكون هذا الفصل المشار إليه من ستة عناصر هي على التوالي: «(أ) تعدُّد الزوجات. (ب) المساواة بين الرجل والمرأة. (ج) ثورة من الجذور. (د) الرجال قوامون على النساء. (هـ) بين الأموسية والأبيسية. (و) المسلمة والحياة الجنسية.»[٩]

إن قصْدنا في هذه المقالة هو دراسة رأي الحبابي في مسألة الجندر هذه في مختلف الأنحاء المشار إليها في عناوين الحبابي: كيف طرحَت الشخصانية قضية المرأة؟ وبأي طريقةٍ عالجَت مشكِل المساواة بين الجنسَين؟ وبخاصة: على أي أساسٍ أنطولوجي برَّر الحبابي، الفيلسوف الشخصاني المسلم، دعواه بأن الشخص أوسع معنًى من الفرْق الجنسي، وأنفذ حقيقة إلى الواقع الإنساني من الدلالة الجندرية السائدة للذكورة والأنوثة؟

(١) حب «هذه المرأة»: الحميمية والاختلاف

في كتابه الكبير الأول، **من الكائن إلى الشخص. محاولة في الشخصانية الواقعية**، الذي صدر سنة ١٩٥٤م في باريس،[١٠] طرح الحبابي معنًى طريفًا لمفهوم «الحميمية»، مفاده

---

[٩] الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الإسلامية**، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩م) ص٨٥–١٠٧. وكان قد صدر بالفرنسية: Lahbabi, M. A., *Le personnalisme musulman* (Paris: P.U.F., 1964).

[١٠] Lahbabi, M. A., *De l'être à la personne: essai d'un personnalisme réaliste*, avant-propos de Pierre Maxime Schuhl (Paris: P.U.F., 1954; Thèse de Philosophie. Paris: 1953).

أنْ لا وجود لحميميةٍ صرفة،[١١] نعني مؤسسة على حالة «الوحدة» أو العزلة. حميمية الوحدة هي حميميةٌ مزيفة؛ لأنها تُبطل الركيزة الأساسية للشخص الإنساني أي اللقاء مع الآخر. ومن أجل ذلك لا يرى الحبابي من تجسيدٍ للحميمية أفضل من تجربتي «الحب» و«الفن»؛ ولذلك هو يعرِّف الحميمية على هذا النحو: ««الحياة الحميمة» هي الحياة في بيت، مع بقيَّة أعضاء العائلة.»[١٢] هذا موقفٌ فلسفي ينطوي على طرافةٍ خاصة: إنه يخرج عن التصور الليبرالي الفرداني الحديث الذي يؤسِّس الحميمية على قدرة الفرد على الاستقلال الذاتي عن أي آخر. ولم تكن الحداثة منذ ديكارت ولوك غير القدرة الفلسفية على تأسيس وجود «الأنا–النقطة»، حسب عبارة الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، النقطة التي لا خارج لها.

لكن الحبابي رفض أن يكون حداثيًّا بهذا المعنى الفرداني، الذي هو أوروبي في الصميم. ما كان يبحث عنه هو نوع من العلاقة بأنفسنا من شأنها أن تسمح له بضخ العنصر «الشخصي» غير الأوروبي، والإسلامي تحديدًا، الذي يحركه؛ ولذلك هو يفترض فرْقًا حاسمًا بين «الشخص» و«الفرد». وبهذا المعنى فإن الحب هو شخصيٌّ دومًا؛ إذ ليس هناك حبٌّ «فردي»، نعني أن المتوحد لا يحب أحدًا.

بقي أنه علينا أن نسأل، كما يفعل الحبابي: «لماذا هذه المرأة وليس الأخرى؟»[١٣]

الحب ليس عملًا فرديًّا، نعني ليس عزلة، بل لقاء مع آخر بعينه. وبهذا المعنى هو شخصي، أي يفترض اختيارًا عميقًا أو صادرًا من عمقٍ أخلاقي أو وجودي لا يمكن أن يكون رقميًّا فقط. المحب ليس فردًا، بل شخصٌ. ليس فردًا، نعني ليس جملةً أنانية ومتوحدة من الرغبات المتوحشة أو الشكلية. بل هو شخص؛ أي عضو أخلاقي أو وجودي في تاريخٍ روحيٍّ ما، تاريخ أمةٍ ما، وشعبٍ ما؛ ولذلك نحن لا نحب إلا من داخل تراثٍ جماليٍّ ما وتقليدٍ عاطفيٍّ ما. قال الحبابي: «إذا أحب الرجل اليومَ هذه المرأة بعينها،

وتُوجَد ترجمةٌ عربية لهذا الكتاب الأساسي قام بها المؤلف نفسه: الحبابي، محمد عزيز، **دراسات في الشخصانية الواقعية، من الكائن إلى الشخص**، مكتبة الدراسات الفلسفية (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م).

[١١] Lahbabi, M. A., *De l'être à la personne*, Ibid., p. 194–195.

[١٢] Ibid., p. 195.

[١٣] Ibid., p. 196.

فلأن تاريخه الماضي يُهيئه كي تكون له قرابةٌ ما واستلطافاتٌ ما تخص هذا النوع من الجمال الجسدي، أو لأن هذه المرأة تناسب ... عالم القيم الخاص به ومشاريعه.»[١٤]

بيد أنه لئن كنا نحب دومًا داخل تراثٍ ما، فإن الحب لا يكون محافظًا أبدًا. إنه ليس مجرَّد احترامٍ لقيم أو تقاليد سعادةٍ نجحَت، بل هو فعلٌ شخصي داخل أفُق انتماء لسنا مخيَّرين أبدًا في «التشخصن» من خلاله. الحب هو تجربة تشخصنٍ نموذجية يفترض الحبابي أنها مثالٌ كبير على حركة الانتقال البشري من مجرَّد تدبير الكائن إلى عظمة الاضطلاع بالشخص.

وأول علامة على التشخصن هو التعدُّد الموجب: «نحن ثلاثة، تقول قصة يابانية، الهزار، الوردة ونحن الاثنان.»[١٥] وحسب الحبابي ليس هناك مونولوج في الحب: «المونولوج هو الملال.»[١٦] وفي المقابل، فإن التشخصن يجري في نحو من الحوار الحميم بين المحبين، دون أي نمط من أنانية التماهي مع الغير. كل تماهٍ يُخفي ضربًا من الأنانية. فمن لا يجود بشكل كينونته إلى من يحب هو لا يعطيه شيئًا غير أنانيته.

قال: «إن فعل المحبة هو لا يتعلق بالأعمال البيولوجية، بل بالشخص، نعني بما هو عمل في صيرورة وبما هو ممكنٌ لا محدود فينا.»[١٧]

لا يعني ذلك إبقاء الجسد خارج الشخص. فليس الشخص غير طريقة في سكن الأجساد بوصفها قابلة للسكن. بل إن الجسد ليس غاية الحب؛ لأن «المرأة» ليست «أنثى» فقط. ولذلك يحرص الحبابي على استبعاد أي نموذج مماهاة لفرضه على المرأة بوصفها أنثى الرجل. المرأة أنثى نفسها فقط. أما في علاقتها بالرجل فهي امرأة. لذلك ليس الحب «انصهارًا للأنت في الأنا»،[١٨] «ليس الحب موضوعًا، بل منبعًا لجملة من أنماط الكينونة، يمكن أن يُتخذ موضوعًا».[١٩]

نحن لا نحب غير حميميةٍ ما؛ لأنها توفر الشكل المناسب من العلاقة مع أنفسنا، نعني توفر نمطًا مناسبًا من «النحن» الموافق لعالم القيم الذي أتَينا منه، أو لمشروع

[١٤] Ibid., p. 197.

[١٥] Ibid., p. 197.

[١٦] Ibid., p. 198.

[١٧] Ibid., p. 199.

[١٨] Ibid., p. 197.

[١٩] Ibid., p. 199.

الحياة الذي نؤمن به. لكن الإيمان بما هو جماعي لا يلغي أبدًا ما نؤمن به لأنفسنا. مفارقة الحب مع المرأة أنه لا يقبل أي انصهار أو تماهٍ مع الآخر، بل تحقيق ذلك النوع من التصالح الصعب بين حميمية لا يمكن أن تستغني عن الآخر ولا يمكن أن تتحقق إلا في الجمع، واختلاف بالذات لا يمكن لأي انصهار أن يلغيه؛ لأن من كف عن أن يكون ذاته هو لا يحب أحدًا.

قال الحبابي: «إن الحب لا يفترض الانصهار بل الاتحاد بين كائنَين مختلفَين هما سيظلان مختلفَين ويشعران بأنهما كذلك. ومن دون هذه الاختلافات فإن التكامل والإنابة، حيث يستمد الكائنان كل ثراء وكل حيوية محبتهما، لن يكون لهما من وجود؛ ليس ثمة سوى أنصاف انصهار؛ ليس ثمة سوى تواصُل بالنصف؛ أنا الآخر دون أن أكف عن أن أكون نفسي.»[٢٠]

هنا بالتحديد نقف على طرافة التناول الشخصاني للعلاقة مع المرأة: أن حبها ليس قتلًا لفرادتها، بل هو إحياء لذاتها، وذلك بدعوتها نحو حميمية لئن كانت تشترط حضور الآخر فهي لا تتخلى له عن ذاتها. وبهذا المعنى كان الحبابي سبَّاقًا لفكر الاختلاف قبل ظهوره فلسفيًّا: الحب هو «الاتحاد بين كائنَين مختلفَين هما سيظلان مختلفَين ويشعران بأنهما كذلك.» إن حب المرأة هو نموذجٌ رائع على التشخصن بوصفه تمرينًا على احترام الاختلاف بين الجنسَين، ومن ثَمة بين جميع الأجناس.

ومن علامات التأصيل الواضحة أن الحبابي، في كتابٍ موجَّه في أصله للقارئ الفرنسي، لم يكتفِ بتأسيس هذا الاختلاف الشخصاني بين الجنسَين على تقابُلٍ فلسفي شكلي حاسم بين الحميمية والتوحد: «إن الحميمية هي علاقةٌ بين الأنا والأنت في صلب النحن، هي رفض للتوحد.»[٢١] بل هو قد تلطف في اقتناص تأييدٍ من التأويل الإسلامي للتوحد، يحتج به لدى القارئ الوجودي المعاصر.

قال: «لا يكون المرء وحده أبدًا، حتى ولو لم يكن مع بني جنسه. فهناك على الأقل الملَكان؛ ملَكا الخير والشر.»[٢٢] بل الأخطر من ذلك أشواطًا أن عين الله ساهرة على خلقها، والمسلم المؤمن يشعر أنه تحت عين لا تأخذها سِنة ولا نوم؛ ولذلك يؤكد الحبابي أن

---

[٢٠] Ibid., p. 199.

[٢١] Ibid., p. 200.

[٢٢] Ibid., p. 222.

الإسلام يقيم الشخص البشري على هذا النحو من الاعتبار: «أن كل فرد هو في حوارٍ دائم، وحين يكف عن الكلام، هو مع ذلك ما ينفك يعبِّر عن ذاته بواسطة النظر، والحركات ... فإن للجسم لغته الخاصة، والصمت لا يخلو من فصاحة.»[٢٣] لا يُوجَد مؤمنٌ متوحد، حتى ولو كان يسكن وحده. إن نفسه العميقة أكثر منه في كل مرة. فلا وجود لإيمان متوحد. هل كان ابن باجة من قبلُ يرنو إلى أمر من هذا الجنس؟

(٢) التكامل الضدي: من الفرد إلى الشخص

لم يكتفِ الحبابي بشرحٍ فلسفي للأساس الشخصاني للعلاقة مع المرأة، نعني مفهوم «الحميمية» باعتباره في عمقه يفترض الآخرين، ويستبعد أي تقريظ للعزلة أو التوحد. بل راح يبحث عن أساسٍ تاريخي أكثر التصاقًا بثقافة الشعب الذي ينتمي إليه، وهذا هو معنى حرصه على تمييزه مذهبَه بكونه «شخصانية واقعية» وليس شخصانية وجودية مثلًا. كان يعني بلفظة «الواقع» العالم المعيش الذي أتى منه ويريد أن يعود إليه كما يعود الفيلسوف الأفلاطوني إلى الكهف لإخراج المساجين، وهو معنى الالتزام لديه: إن الشخص «كائنٌ ملتزم، واعٍ لالتزامه، في الصراعات الحيوية التي تجمعه بالآخرين، وتجعله في آنٍ واحد، معارضًا لهم.»[٢٤] وبهذا المعنى يقول في عبارةٍ مثيرة: إن «التفكير الشخصي غير حرٍّ؛ لأنه ملتزم.»[٢٥]

في هذا السياق أقحم الحبابي مفهوم «التكاملية» باعتباره المقابل النظري لفكرة «الحميمية» على مستوى الحب. قال: «لا بد من تكاملية بين الحريات: أي أن كل حرية تستلزم الأخرى.»[٢٦] ولا يعني حرية «فردية» بل تلك التي «تشمل جميع أصناف البشر؛ فالحريات في أصلها، إنسانية، طبيعية، نوعية، أصيلة.»[٢٧]

نحن نأخذ هنا صفةً «نوعية» باعتبارها تشير إلى «النوع الإنساني»، وذلك كمرادفٍ لمصطلح «الجنس»: كل حرية هي جنسية في معنى كونها تنسحب على الجنس البشري

---

[٢٣] Ibid., p. 223.

[٢٤] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٣٢.

[٢٥] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٣٤.

[٢٦] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٠.

[٢٧] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٠.

برمَّته. وهي لم تكن لتشمل الجنس أو النوع البشري برمَّته لولا «ثورةٌ نفسانية وفكرية» محددة جدًّا في تاريخ الإنسانية الحالية كما نعرفها؛ يؤرخ لها الحبابي بحدثَين رمزيَّين متوازيَين، ألا وهما «عصر سقراط» و«عصر الديانات الإبراهيمية».[28] الشخص في رأي الحبابي: هو اكتشافٌ أخلاقي مزدوج المصدر: وثني يوناني وتوحيدي إبراهيمي في نفس الوقت. أما نتيجته الأخلاقية والسياسية المباشرة فهي: «أن نعترف لكل كائنٍ إنساني بكرامته، وحرمته، ومساواته بأي إنسانٍ آخر. إن كل واحد في ذاته أشرف المخلوقات وأعظمها شأنًا.»[29] والقصد الفلسفي البعيد هنا هو: «لا بد أن نؤمن بفردية الشخص أولًا».[30] فمن دون احترام لفرادة الآخر لا معنى لأي لقاءٍ شخصاني معه. لا معنى لأي ديمقراطية لا «تتيح للفرد الحريات الضرورية لتكوينه الذاتي، على اختلاف الأبعاد، وفي كل المجالات».[31] وهو ما يسمِّيه الحبابي «مراعاة التغاير الشخصي لكل فرد».[32] وعلى هذا الأساس الشخصاني أقام الحبابي فكرته عن الديمقراطية بين البشر: إنها فكرة «التكامل الضدِّي».[33] وهو عبارة عن «معيَّة» تنبذ كل فرادية، ليس لها من غرضٍ بعيد سوى «صيانة «الإنسان»».[34]

لكن الحبابي يستدرك هنا بطريقةٍ مثيرة للتفلسف، قائلًا: «إلا أننا نلاحظ أن «إنسان» عند كل طائفة لا يدل على نفس المعنى.»[35]

نحن لا نتشخصن؛ أي نحن لا نصير بشرًا، في كل ثقافة بنفس الطريقة. لكن الخطر الأكبر للعصور الحديثة هو فتح باب «المزاحمة» الليبرالية بين الأفراد على نحوٍ صار فيه الشخص محتاجًا إلى الحماية. وجملة المحتاجين إلى الحماية هم «المنسيون»، أي كل أولئك الذين سيكونون «بدون شخصية ولا يكونون جماعة لها شخصية وحريات.»[36]

---

[28] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٤.

[29] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٤.

[30] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٧.

[31] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٠.

[32] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٠.

[33] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤١ وما بعدها.

[34] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٦.

[35] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٦.

[36] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٧.

وفي استباق واضح لمقولة معيارية ستأخذ حظها الفلسفي لاحقًا، يعتبر الحبابي أن «التواصل ... من الأبعاد العميقة للشخص»، وهو يفهم التواصل في معنى «المعية» التي تكون عبارة عن «تبادُلٍ بين طاقاتٍ وجدانية، وليست أفعالًا منعزلة»، بحيث إن «الفرد لا يتجاوز فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين، فهو بطبيعته، أُلفة وتواصل»، ومن دون ذلك «تقلصَت شخصيته في كينونةٍ «متحجرة» متشيئة لا تتأنسن.»[٣٧]

الشخص هو ما يضيفه الفرد إلى ذاته كي يكفَّ عن أن يكون حيوانًا، وليس من معنًى لتجاوُز المرء ذاته سوى هذا: أن يصبح إنسانًا. لكنه لا يفعل ذلك في أي سياقٍ اتفق، بل بالتحديد داخل «معشرٍ» بشري بعينه هو الذي زوَّده سلفًا بتصوراته المحتملة عن ذاته بل وبأنماط «التذوُّت»[٣٨] التي تخصُّه. «إن ورقة هويتي تعكس «أناي» كما هو في الواقع، أعني «ما أنا عليه» و«ما عندي» ... فحريتنا تتحقق على مستوى التركيب الصحيح بين العندية والكينونة.»[٣٩]

في الغرب يتحررون من «الشعور المشيِّئ» («تأليه الأشياء المصنوعة»)[٤٠] الذي خلفَته الأزمنة المعاصرة حتى يصبحوا أشخاصًا؛ نحن ربما نعاني من شيءٍ آخر: مما سمَّاه هيغل ذات مرة «الشعور الممزق»،[٤١] الذي ينتج عن وعيٍ يعيش في عصرٍ خارج العصر، حيث تتشتَّت الذات «خارج الذات وخارج التاريخ المواقت لنا.»[٤٢]

في نقد «الأبيسية»: شذرات تفكير خجول في الجندر

في بعض الأحيان يبدو الحبابي وكأنه كاتبٌ أوروبي، بحيث إن أقواله الفلسفية هي مشاركة مواظبة التحلي بنفس القيم النظرية والأخلاقية للفيلسوف الشخصاني الأوروبي والغربي بعامة. لكن طرافته لا تَظهر على هذا المستوى، بل بخاصَّةٍ عندما تأخذه الحمية

[٣٧] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٨.
[٣٨] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٤١.
[٣٩] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٨٠.
[٤٠] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٥٦.
[٤١] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٥٩.
[٤٢] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٩٦.

الفكرية على موقفٍ لا يعيشه الفرد الأوروبي بل هو قدر غير الأوروبيين أمثال الحبابي نفسه.

ولذلك يفاجئ الحبابي قارئه في كتابه **من الحريات إلى التحرر**، بهكذا تساؤل هو إلى حدٍّ ما خروجٌ عما كان فيه الكتاب من التحليل الشخصاني «الكوني»:

«فهل «العالم الثالث» متوافر على أسباب التثقيف؟»[٤٣]

ثم يأخذ في تحليل إحصائية حول شمال أفريقيا تعود إلى ما قبل ١٩٦٤م، تدرس عدد السكَّان ونسبة النمو ومعدَّل العمر ونسبة الأُميَّة. ولئن كان مقصد الحبابي الصريح هو التنبيه إلى الفرْق بين معدَّل العمر بين سكَّان شمال أفريقيا وسكَّان الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة وفرنسا، عندئذ، فإن التعليق الذي خرج به من هذا التحليل الفلسفي لإحصائيةٍ ديمغرافية قد احتوى على عنصر طرافةٍ مثير للانتباه. لقد أقحم الحبابي فجأةً ملاحظة ما بعد كولونيالية ركَّز فيها صراحة على الفرْق الجندري بين الذكور والإناث، من حيث معدَّل العمر، كمعيار للتقدم، يفصل بين «الشعوب النامية» (يقصد الدول الغربية) وشعوب المغرب العربي، وخلص إلى القول:

«إن الجزائريات يعشنَ معدَّل نصف عمر الأمريكيات والسوفييتيات والفرنسيات، من جرَّاء التخلف في التغذية، وفي وسائل الوقاية من الأمراض، ومن جرَّاء عدم القدرة على الاستفادة مما اكتسبه عصرنا من تقدُّمٍ علمي وتقني.»[٤٤]

قد يبدو هذا القول عاديًّا، نعني يدخل في إطار النقد المعاصر للوجه المظلم من التنوير الغربي، ونتائجه على شعوب العالم الثالث، لكن الخلفية التي حركَت الحبابي كانت شخصانية وليست أيديولوجية. ونعني بذلك أنه كان يريد أن يذهب في نقد تخلُّف وضع المرأة إلى جذوره الأنثروبولوجية، وليس فقط الاقتصادية الليبرالية.

قال: «إلى جانب عدم المساواة التي تنتج عن استرقاقية الاقتصاد، يُوجَد **تفاوُت بين الجنسَين**؛ إن **الأبيسية** [يضع الحبابي هنا هامشًا مهمًّا: **الأبيسية** (*patriarcat*): **نظامٌ يمتاز بسيادة الأب في الأسرة. يتمتع الأب بكامل السلطة بالنسبة للزوجة وللأبناء] تحرِم المرأة من حرياتها، في جُل بلدان الدنيا.**

---

[٤٣] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٩.

[٤٤] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٩.

حقًّا، **من مكاسب الأزمنة المعاصرة الحركة التحريرية النسوية،** ولكنها لم تحقق بعدُ **كامل المساواة مع الرجال،** في جُل الأقاليم، وعلى الخصوص في العالم الثالث؛ لأن وسائل الإنتاج، وسلطة التنظيم للمجتمع **ما زالت محتكَرة من لدن الرجال.**»[٤٥]

هذا المقطع على غايةٍ من الأهمية الفلسفية في تاريخ النقاش الفلسفي العربي المعاصر حول المشكِلة النسوية، ومن ثَم حول مسألة الجندر؛ ذلك أن الحبابي لا يتطرق لمفهوم «الحريات» من دون التصدي بالسؤال إلى شروط «التحرر» التي من شأنها. وتحرير المرأة ليس مشكِلًا عرَضيًّا في مثل هذا التفكير. لقد طرح الحبابي مشكِل الحريات ليس باعتباره «موضوعًا فلسفيًّا وكفى»،[٤٦] كما يقول، بل بوصفه جزءًا من تاريخ «الأبيسية» في أفق الإنسانية الحالية. الأبيسية، نعني شكل السلطة المؤسَّس على قداسة الأب والأبوية. وهذا يعني أن حرية المرأة ليست مشكِلًا «نسويًّا»، نعني يهم النساء دون الرجال. لا يتعلق الأمر بترفٍ جماليٍّ خاص بجنس دون آخر، بل بقدرٍ حضاري أدَّى فيه الأب/الذكَر دورًا تأسيسيًّا: دَور تأسيس القيم على نوعٍ محدَّد من السلطة هي السلطة الأبوية، وهي «أبوية» في معنيَين متضافرَين: هي سُلطة «الذكَر» الذي صار هو «الأب». ونعني بذلك الحيوان البشري الذي نجح في الجمع بين «الجنس» البيولوجي للذكورة وبين «الجنس» الاجتماعي للرجولة. لا يحكم الذكَر لأنه ذكَر، بل لأنه ذكَر صار رجلًا. ومن ثَم جمع بين سلطتَين معياريَّتَين: معيار الذكورة (وما يقترن به من قيم الفحولة والقضيبية والخصوبة ... إلخ)، ومعيار الرجولة (وما يقترن به من معاني النفوذ والسلطة والشرعية والملكية ... إلخ).

إن إشارة الحبابي للأبيسية ودَورها في «حرمان المرأة من حرياتها»، هو طَرقٌ مستبق لمشكِل الجندر بوسائل نظرية تعود إلى عصره. إلا أن موقفه لم يكن ينضوي تحت المذهب النسوي، بل في نطاق البحث الوجودي في المضمون «الواقعي» للشخصانية: نعني «تحقيق فلسفة تحرر»[٤٧] تنطوي على شروطٍ تحقق الحريات من خلال عمليات تحرُّر عينية وملموسة، مفتوحة على أي تجربةٍ فردية.

---

[٤٥] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٥١. التشديد في النص من عندنا.

[٤٦] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٥١.

[٤٧] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٥٨.

وثمة عنصرٌ طريف آخر هو الطابع «الإنجازي» للغة التي كان يكتب بها الحبابي: فهو ما فتِئ يؤكد أن حياة الشخص هي «أفعال لا معطيات»،[٤٨] وأن «الإنسان ليس مونادة»، وأن «العمل بُعدٌ من أبعاد الشخص»، وأن «الشخص يصنع حريته»،[٤٩] وأن «الجسد مُوجَّه دائمًا نحو الفعل»،[٥٠] وأن «الفعل الحر هو الذي يعبِّر عن «الأنا كله»».[٥١] والنتيجة الفلسفية الحاسمة ولكن الصامتة هنا هي أن الفرْق بين الجنسَين رجل/امرأة لن يكون عندئذٍ مجرَّد فرْقٍ جنسي بيولوجي ذكر/أنثى. بل هو «فعالية» أخلاقية هي نمط التشخصن الخاص بكلٍّ منهما.

ولذلك فإن الحبابي لم ينسَ الجسد في أيٍّ من تحليلاته. بل هو يذهب إلى حد القول بأن «الفعل الحر يجب أن يصدر عن جسدٍ ما: إنه الفعل الذي بوسع الفكر أن يمارسه في العالم.»[٥٢] كيف نفهم هذين الجانبَين معًا؟

إن مغزى تركيز الحبابي على «الفعل» في تحليل الشخص هو التزامه الفلسفي برسم حركة التحرر من الحيوان إلى الإنسان في قاع كل فرد. ما يمتاز به الشخص عن الفرد الحيواني مثلًا هو الفعل. لكن الفعل ليس مجرَّد النشاط البيولوجي. الفعل هو ما يضيفه الكائن الحر لكينونته. وهو ما ينقله من مجرَّد حيوان إلى إنسان.

يقول: «فالحيوان لا يغامر بنفسه أبدًا في سبيل تحقيق مثلٍ عالٍ أو لمحو عارٍ؛ إن أنثى الحيوان لا تموت دفاعًا عن «شرفها» ضد ذكرٍ وقح. فليس للكائن غير البشري صورٌ متعالية عن ذاته يعمل على تحقيقها ... إنه يبقى في مستوى غرائزه الحيوية.»[٥٣]

والحال أن الإنسان هو «أكثر كثافة من مجرَّد «أنا» بيولوجي.»[٥٤] أفُق الشخص (وليس ثمة شخصٌ غير بشري) هو التحرر وليس مجرَّد الحرية الطبيعية المعطاة. نحن دومًا مجموع حرياتنا، لا غير.[٥٥]

---

[٤٨] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٤٨.

[٤٩] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٥٢.

[٥٠] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٦٦.

[٥١] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٧٤.

[٥٢] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٧٩.

[٥٣] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٠٩.

[٥٤] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٠٩.

[٥٥] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ١٩٦.

وسؤال الحبابي الدائم هو: هل هذا ممكن بالنسبة إلينا نحن العرب أو نحن المسلمين؟

على حرصه الفظيع على منحنا «فلسفة تفاؤل»[٥٦] مناسبةً لآلامنا، فهو لا يكاد يُخفي شيئًا عن قارئه، وهو على بيِّنةٍ مَريعة من الخلل الشخصاني في أنماط تذوُّتنا. وهو ما يجعل الهوَّة بيننا وبين التفكير الغربي في الإنسان كبيرةً جدًّا.

قال: «تقدم للشخصانيين، بفرنسا وألمانيا، أن ميَّزوا بين معشر وجمهور،[٥٧] لكن يكتسب هذا التميز وضوحًا جديدًا؛ ذلك أن كاتب هذه الصفحات من أمة لم يتحدد لديها المفهومان؛ فأنماط حياة العرب التقليدية **الأبيسية**[٥٨] قد نمَّت فينا روح القطيع إلى حد أن مفهومَي شخص وشخصية قد ضحلا تحت ثقل الإبهام، منذ بداية انحطاط المدنية العربية-الإسلامية.»[٥٩]

لقد وضع الحبابي الإصبع على الداء: الأبيسية؛ أي ميتافيزيقا الأب والآباء هي التي تحكمَت في تاريخ الشخص داخل جماعتنا الروحية، ومن ثَم داخل جماعتنا المدنية، وذلك يعني عند الحبابي، أنه على الرغم من تحقُّق «الانقلاب» الأخلاقي الضروري لظهور فكرة أو قيمة الشخص في أفُق ذواتنا القديمة، ويعني بذلك «ثورة الأديان الإبراهيمية»، كحدثٍ ميتافيزيقي موازٍ لثورة الشخص في عصر سقراط، فإن «بداية انحطاط المدنية العربية-الإسلامية» لم يترك وراءه غير «الأبيسية»؛ أي سُلطة الأب الذي لم يعُد قادرًا على تأمين نمط التذوُّت المناسب أي المتحرر لأنفسنا. هل كان **نقد الأبيسية** هو المغزى البعيد للفلسفة الشخصانية التي فكَّر بها الحبابي؟

يبدو أن أمرًا عميقًا مثل هذا هو الذي دعا الحبابي إلى تأليف كتاب «الشخصانية الإسلامية». إنه عبارة عن إعادة كتابة تاريخ معنى الشخص في مصادر أنفسنا القديمة، قبل أن تتعرض لأي تحويل أو تشويه «**أبيسي**» لاحق.

---

[٥٦] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢١٩.

[٥٧] يريد: بين communauté (جماعة، أمة ...) وmasse (جماهير بالمعنى السائد في عصر الأيديولوجيات، أو كما تحت قلم حنا أرندت). قال: «الإنسان المعشري (communautaire) يختلف تمامًا عن «الإنسان-جمهرة» (l'homme-masse).» ضِمن: الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ٢٢٠.

[٥٨] التشديد من عندنا.

[٥٩] الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ٢٢١.

(٣) الشخصانية الإسلامية والمرأة: بؤس الفقهاء

في الفصل الثاني من كتاب **الشخصانية الإسلامية**، وتحت عنوان «وضع المرأة» (ص٨٥–١٠٧) قدَّم الحبابي قراءةً طريفة لمسألةٍ وصفها قائلًا: «**صعوبةٌ أخرى، أو الصعوبة الرئيسية، هي التي يُثيرها وضع المرأة في الإسلام.**»[٦٠] وأن يقدِّم الأمر على هذا النحو؛ أي اعتبار الكلام في وضع المرأة في الإسلام بوصفه الصعوبة الرئيسية التي تهدد الصلاحية النظرية للحديث عن «شخصانيةٍ إسلامية»، هو موقفٌ فلسفي نادر ومن طرازٍ رفيع. موقف الإسلام، وأي دين آخر، من «المرأة» في جملة معاني ذاتها، أنثى، كانت، بالمعنى البيولوجي، أو جندرًا، في مختلف الأدوار الاجتماعية التي يحتملها سُلَّم القيم المتاحة في كل مرة؛ هو كشَّافٌ عجيب عن ماهية ذلك الدين، كأن بين المقدَّس والمؤنَّث صلة قرابةٍ مطمورة سحيقة القدم، لعل الجنس هو الخيط الرفيع الذي لا يزال يربط بينهما على الدوام.

ويبدو لنا أن الحبابي لم يكن مبتكرًا بالمعنى المحصور للكلمة بقدر ما كان في كلامه عن المرأة بعامة، والمسائل التي تطرَّق إليها في شأنها بدأَت منذ رسالة الدكتوراه (١٩٥٣م) ولم تُفارِق نصوصه على اختلاف فنونها إلى النهاية. ليس الابتكار في استحداث الغرض المطروق — فقضية المرأة مطروقة منذ مطلع القرن الماضي في أدبيات مفكري الإصلاح والنهضة — بل في القراءة الشخصانية المعاصرة للمرأة/الشخص بعامة. وعلى الرغم من أن جملة الحجج التي اعتمد عليها الحبابي للإدلاء برأيه في تعدُّد الزوجات أو في المساواة بين الرجل والمرأة أو في القوامة أو في الحياة الجنسية، قد جاءت مستقاةً كلها من مصادر إسلامية أصلية مثل القرآن والسنة والفقه ... إلخ؛ فإن طريقة تخريجها وأشكال تأويلها وطبيعة الرهان الأخلاقي الذي يحركها قد كانت فلسفية، وفلسفية من نوعٍ طريف. ويكمن وجه الطرافة في أنها فلسفةٌ «ملتزمة»، هادئة وتهذيبية ومناضلة، وليست أيديولوجية أو نقدية فحسب. فهي أقرب إلى مساواتية جندرية منها إلى النزعة النسوية العنيفة، نعني تلك التي تدعو إلى أيديولوجية أنثوية عرقية ضد-رجالية.

والفصل الثاني من كتاب الشخصانية الإسلامية يبدأ بعنصرٍ وصفي تشخيصي عنوانه «وضع المرأة». ولفظة «الوضع» تشير إلى مصطلحٍ وجودي مستقر لدى هيدغر

---

[٦٠] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٥. التشديد من عندنا.

أو سارتر. وضعٌ يعني ما يجد عليه المرء نفسه داخل إمكانية حياة أو شكل وجودٍ ما. الوضع واقعةٌ وجودية وليس موقفًا أخلاقيًّا خاصًّا. ونحن نرث وجودًا ما قبل أن نتخذ له ماهيةً تخصنا. فالوجود يسبق الماهية، أو هكذا قال ساتر؛ ولذلك فالمرأة المسلمة هي وضع، وليس طرفًا يقرِّر موقفًا فرديًّا. إن الفرد في تاريخ ذاتها لم يأتِ بعد، أو هكذا يُراد لها؛ ولذلك بدأ الحبابي تخريجه الشخصاني لقضية المرأة في الإسلام برسم «الوضع» الفقهي لها، ذاك الذي رسم جملة «الأحوال الشرعية الخاصة بها».[٦١] ومن المثير وجوديًّا أن كل دين يعمل على ردِّ أي شخص إلى قائمة من «الأحوال الشرعية الخاصة به»، نعني إلى جملة من التوصيفات القانونية، المعيارية والصورية؛ حيث يتم تجريده من كل ملامحه الهووية الأخرى.

ولذلك رصد الحبابي جملة الأحوال الشرعية الخاصة بالمرأة في أفُق الإسلام في قائمة الأحكام التالية:

(١) تعدُّد الزوجات مُباح، تعدُّد الأزواج هو فُحش وإجرام.
(٢) للمسلم/الرجل، التزوُّج بكتابية، أمَّا المسلمة/المرأة، فذلك غير جائز لها.
(٣) للزوج وحدَه حق الطلاق.
(٤) نصيب المرأة من الميراث هو أقل دومًا من نصيب الرجل.
(٥) شهادة المرأة أقل قيمة شرعية من شهادة الرجل.[٦٢]

والسؤال الإنكاري الذي لا يمكن أن يتأخر عن الظهور هنا، وقد طُرِح فعلًا من قِبل المعاصرين (مثل سالم حميش)، وكان الحبابي قد استبق الجميع إليه، هو طبعًا: «إذا كان هذا هو الوضع، أيمكننا أن نتكلم عن «شخصانية إسلامية»؟» وبقدر جسامة التساؤل الإنكاري، كانت صرامة إجابة الحبابي: «نعم، بكل تأكيد، يكفي الرجوع إلى القرآن والسنة.»[٦٣]

لأول وهلة يبدو موقف الحبابي هشًّا ومجرَّد ادعاءٍ خطابي أو تعبيرٍ «حنيني»، إزاء أحكامٍ مقررة لدى أهلها. كما يدافع الشعراء عن الأنبياء، والحال أن الدين هو سياسة

[٦١] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٥.
[٦٢] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٥.
[٦٣] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٥.

إخراج الشِّعر من أُفُق الحقيقة بإطلاق، أو الفلاسفة عن اللاهوت، والحال أن اللاهوت هو علم حيل نكاح العقل في ثقافةٍ ما. فالنقاط الخمس المشار إليها هي في نظر المحدَثين لا يمكن أن تكون إلا بمثابة خمسة أمراض أخلاقية لأُمَّة «خارجة» عن الحداثة. ألا وهي: تعدُّد الزوجات،[٦٤] والتمييز الجنسي، والبطركية، ودونية المرأة، واللامساواة. كيف يمكن الدفاع فلسفيًّا/وجوديًّا/شخصانيًّا، عن دينٍ أَسَّس وضع المرأة على هذا النوع من الأحكام؟ كيف يجوز لأي فيلسوفٍ شخصاني أن يتخلى للدين عن مساحة تفكيرٍ شخصاني مركزي مثل «المرأة»، الشريك الميتافيزيقي في بَلورة «غدٍ» أخلاقي مشترَك بين الجنسَين؟!

بدلًا من أن يخوض الحبابي أي سجالٍ لاهوتي مستنير مع فقهاء البؤس النسوي في ثقافتنا، اختار الحبابي طريقةً أخرى لها مغزًى فلسفيٌّ خاص.

قال: «فنحن إذ نقتصر على «الكتاب والسنة»، في بحثنا، نتناول بالدرس الإسلامَ قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية (وقبل تفاعُله مع الثقافة الإسرائيلية والمسيحية) مما سيجعلنا نُبرز العناصر المكوِّنة لشخصانيةٍ إسلامية أصيلة.»[٦٥]

هذا القرار التأويلي أعاده الحبابي في مستهل الفصل الذي خصصه لدراسة «وضع المرأة»[٦٦] باعتباره «الصعوبة الرئيسية» أمام أي دعوى فلسفية حول «شخصانيةٍ إسلامية». إذن: يبدو أنه لا يمكن إنقاذ المرأة في الإسلام إلا إذا أعدْنا الإسلام نفسه إلى ماهيته الأولى. بين قدر المرأة وقدر الإسلام هناك إذن صلةٌ سابقة إلى نفس الأمر: **أصالةٌ** ما في خطر، وينبغي على المفكر إنقاذها.

إن أصالة المرأة من أصالة الإسلام، أو هكذا يبدو، حسب خطة الحبابي. وهكذا فإن المسائل الخلافية حول وضع المرأة في الإسلام، التي عمل الحبابي على تخريجها من موقع التزييف الفقهي إلى موضع الأصالة الأخلاقية، من قبيل «تعدُّد الزوجات» و«المساواة بين

---

[٦٤] مصطلح «البولغاميا» (polygamie) مكوَّن من جذرَين يونانيَّين هما: polys أي «كثير» و«عديد»، وgamos (زواج، نكاح). لكن «البوليغامية» لا تعني تعدُّد الزوجات فقط بل تعدُّد الأزواج أيضًا. ولذلك أخذ علماء الأنثروبولوجيا يفرِّقون بين polygynie أي أن تكون لدى رجلٍ واحد زوجاتٌ عديدة، وبين polyandrie أي أن يكون لدى امرأةٍ واحدة أزواجٌ عديدون.

[٦٥] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٥.

[٦٦] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٥.

الرجل والمرأة» ودعوى «الرجال قوامون على النساء» و«الأموسية والأبيسية» و«المسلمة والحياة الجنسية»؛ هي مسائل قادها الحبابي بفلسفة أملٍ عنيدة لا نكاد نميز فيها بين هدف تحرير المرأة وبين مقصد تحرير الإسلام (!) هل كان الحبابي يرمي إلى الأمرَين معًا؟

وخطة التحرير/التأصيل التي اعتمدها الحبابي تعود في كل مرة إلى رسم معالم صورةٍ أخرى عن العلاقة الإسلامية بالمرأة، هي بالطبع ليست سوى الصورة الشخصانية، ولكن بعد نفض الغبار الفقهي عنها بالفكر الحر.

(٤) الزواج الأحدي: الرجل والمرأة «من نفس واحدة»

ضد الفقه الرجالي الذي يتأوَّل آيات النكاح على نحوٍ يسمح له ببسط سلطته الجندرية وفقًا لرؤيةٍ «أبيسية» للعالم؛ حيث تلعب الذكورة دَور البراديغم في ثلاثية الأب/الحاكم/الإله، التي أقام عليها الساميون التاريخ العميق لأنفسهم القديمة، حاول الحبابي، برشاقةٍ مرحة ولكن بعنادٍ نظري طريف، أن ينافح عن «الزواج الأحدي»[٦٧] باعتباره هو المغزى «الأصلي» للنص القرآني، مستنِدًا في ذلك على السورة المدنية **النساء** (٣-٤، ١٢٧-١٣٠).

وعلى كثرة الحجج الصغرى التي قدَّمها، وهي «صغرى» في معنى أنها تنتمي إلى صلاحية القول الفقهي وذهنية الفقيه وتاريخ المسائل الخلافية في تاريخ الفقه الإسلامي الكلاسيكي، مثل أن «تعدُّد الزوجات لم يكن قط لا واجبًا ولا مستحبًّا»، أو أن «للزوجة الحق بأن تضيف إلى عقد الزواج شروطًا تلزم الزوج باحترام الزواج الأحدي»، أو أن «للزوجة الحق أيضًا أن تطالب القاضي بفسخ الزواج كلما وُجدَت أسبابٌ مقبولة»، أو أن «بإمكان الزوجة أن تطلق فسخ عقد الزواج إذا رفض الزوج أن يقاسمها فراشه عن إرادة، أو أن يجعلها تعاني من تعسفاته الشبقيَّة»[٦٨] ... إلخ. على الرغم من كل ذلك فإن ما يلفت النظر فلسفيًّا في خطة الحبابي هو كونه قد أخذ الآية الأولى من سورة

[٦٧] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٦.

[٦٨] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٦.

النساء[٦٩] بوصفها مبدأً ميتافيزيقيًّا في المساواة بين الجنسَين، وذلك قبل أي نقاشٍ حول نكاح النساء. قال: «فهناك إذن بين الجنسَين، في أصل التكوين، تساوٍ مطلَق، تام، يرتكز على روابط «المودة والرحمة».»[٧٠]

القصد الفلسفي هو تنسيب فكرة «التعدُّد» بالكشف عن ثانويتها أو عن تأخرها بالمقارنة مع لحظةٍ ميتافيزيقية أقدم منها: إنها لحظة «الخلق». فحين نسلم بأن الجنسَين كلَيهما مخلوقان من «نفسٍ واحدة»، يصبح كل كلام في الاستعمال العددي لأحدهما من طرف الآخر، اعتداءً ميتافيزيقيًّا عليه. ثمة مساواةٌ سابقة بين الجنسَين تُوجَد في «أصل التكوين»؛ بحيث إنه لا يمكن من بعدُ لأي فقه أن يؤسِّس عدم المساواة بين الرجال والنساء دون أن يُلحق ضرارًا أنطولوجيًّا بشخص المرأة.

في الحقيقة، لم يكن قول القرآن في النساء قولًا فقهيًّا في أول أمره، نعني لم يكن نظرية في الأحوال الشرعية أو نظرية في قانون النساء. كل تلك الآيات هي حسب الحبابي تتحدث في أكثرها عن «الزواج بيتامى النساء»؛ وهذا الأمر خطيرٌ جدًّا: إن سياق سورة النساء هو القول في سياسة اليتامى في الإسلام، ومن الطريف بذلك أن النساء هي تدخل في خانة اليُتم الأخلاقي أمام سُلطة الرجال؛ ولذلك فإن فصل الخطاب في الكلام القرآني عن النساء لم يكن اللذة أو التقنيات الشبقيَّة أو آداب العشق، بل «القِسط» و«العَدل» (!) إن سورة النساء هي في عمقها قول في العدل، وليس خطابًا فقهيًّا في أحكام النساء أو حتى خطابًا نسويًّا على فم الرجال.

ومن المثير أن نلاحظ أن الآية الثالثة من سورة النساء هي تركيب بين قضيتَين خطيرتَين لا علاقة بينهما في الظاهر: من جهةٍ، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، ومن جهةٍ مقابلة، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾. في اللحظة الأولى يبدو النكاح المتعدد حلًّا ضد عدم القسط في اليتامى؛ لم يكن النكاح مطلوبًا لذاته، بل مجرَّد وسيلةٍ فقهية لدرء ظُلمٍ مسلَّط ليس على النساء بخاصة، بل على اليتامى بعامة. النكاح ضد اليُتم، أو النكاح

---

[٦٩] تقول الآية الأولى من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

[٧٠] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٦.

ضد ظلم اليتامى. أما في اللحظة الثانية، فإن النكاح الأحدي هو حلٌّ هذه المرة ضد عدم العدل بين النساء. إذن، وحده النكاح الأحدي يخص الكلام حول النساء، في حين أن النكاح المتعدِّد هو مستدعًى من أجل درء عدم القسط في اليتامى.

لذلك يقول الحبابي: «فالإسلام يرمي، بصفةٍ عامة، إلى حماية المرأة ضد كل محاولة تعسُّف أو ظلم من جانب الزوج ... فالفضيلة الأساسية هي العدالة، خصوصًا إزاء الزوجة.»[٧١]

لا يمكن الدفاع عن تعدُّد الزوجات دون أن يؤدِّي ذلك إلى طرح مسألة العدل. وهذه قضيةٌ عميقة؛ لأن العدل لن يتعلق فقط بالعدل بين النساء تحت زوجٍ واحد، وإن كان هذا هو السياق القرآني الصريح، بل بالعدل بين النفوس التي خرجَت «من نفسٍ واحدة»، نعني بين جميع البشر.

لذلك يذهب الحبابي صراحة إلى أن الإسلام متى قرأناه بشكلٍ أصيل، وليس بعيونٍ فقهية «أبيسية»، إنما «يصل بنا إلى تحريمٍ ضمني لتعدُّد الزوجات.»[٧٢] «ضمني» لا تعني هنا معنًى غير صريح أو مضمرًا، بل تعني الحثَّ غير المباشر أو اللِّين أو المقاصدي على اتخاذ موقفٍ شخصي دون حُكم أو أمر أو نهي. وكثرة «القيود» والتحدي (كما في عبارة «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم»، النساء الآية ١٢٩) هو علامة على تحريمٍ ضمني، وليس تألقًا أخلاقيًّا فحسب؛ ذلك أن القرآن ليس فقط هو قد حدَّ من عدد الزوجات (على خلاف عصره) بل هو حرَّم أنواعًا أخرى من الزواج أكثر قبحًا من مجرَّد التعدُّد الشخصي: زواج «الرهط» («عدد الرجال بالنسبة للمرأة الواحدة») وزواج «البدل» (تبادل النساء) وزواج «الاستبضاع» (وطء «فراش فارس مرموق»).[٧٣] هذه الأنواع القبيحة من الزواج هي نمط الإهانة الرسمي للمرأة في ذلك الوقت، وتحرير النساء كان بالأساس تحرير «الشخص» من الاستعمال الرجالي «البدوي»، والرهط والبدل والاستبضاع هي أنواع الإساءة الأخلاقية التي تقوم على الافتراض الرديء بأن المرأة ليست «شخصًا» بل جسدًا مملوكًا للسلطة الأبيسية على النساء بعامة. ربما كان

[٧١] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٧.

[٧٢] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٧.

[٧٣] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٨-٨٩.

القرآن هو أول محاولة بناء مساحة المرأة/الشخص في تاريخ العرب. وسورة النساء ليست مجرَّد نصٍّ فقهي بل هي محاولة بناء مساحةٍ أخلاقية محرَّمة خاصة بالنساء، وإن كان مفهوم المرأة/الفرد لم يتبلور بعد.

وحسب الحبابي فإن هذا التخريج الذي يدافع عنه قد سبق أن ارتآه المعتزلة وهو ما عاد إلى توكيد صاحب تفسير «المنار».[٧٤] وهذا يؤكد أن الاجتهاد في تحرير الإسلام من تاريخ الفقه، مطبقًا هنا على تحرير المرأة من تاريخ النساء، هو موقف ليس ببدعةٍ حداثية، قام بها علمانيون متعلمون في بلاد الاستعمار. بل هو سيرة في الفهم متأصلة ليس فقط في المدوَّنة الأولى لأنفسنا القديمة: القرآن والحديث، بل هي تعمل بعدُ في العقل العالم كما اشتغل في سياق علم الكلام العقلي من المعتزلة إلى المصلحين المعاصرين.

(٥) ملكية الأنا، ملكية الاسم: مساواة أنطولوجية ما وراء الاختلافات الجندرية أو «إن المرأة شخص» (!)

من أطرف الحجج التي يسوقها الحبابي في مجرى المنافحة الشخصانية عن المساواة بين الرجل والمرأة، وهو يعتقد جازمًا أن هذا من تعاليم الإسلام الأصلية، هي تلك التي تتعلق بموضوعة «الأنا»، وهذا يتبدَّى في هذا المعطى الرمزي المثير (خاصة بالنسبة إلى قارئٍ فرنسي أو أوروبي بعامة).

قال: «تحتفظ المرأة باسمها (الاسم العلم)؛ لأنه صميمي في «أناها»، فلا تتنازل عنه لتحمل اسم الزوج. إن الزواج لا يُضعف من شخصية المرأة؛ فهي ليست «مدام فلان ...»، بل إنها، وستبقى، كل حياتها، تحمل الاسم الذي حملَته منذ الولادة. نعم، لكل امرأة الحرية لتعطي لنفسها أي اسمٍ شاءت، لكن ليس هناك في الإسلام قانون يفرض عليها أن تنسلخ عن شخصيتها لفائدة اسم الزوج.»[٧٥]

لا يتعلق الأمر هنا بمجرَّد تسميةٍ اجتماعية للمرأة/الزوجة من ثقافة إلى أخرى، بل بمشكِلٍ وجودي كبير: إن الاسم هو العلامة الهووية الحاسمة على معنى «الأنا» في شخصية شخصٍ ما. بل ما «الشخص» من دون «اسم»؟ شخص بلا اسم هو شخص بلا

[٧٤] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٨٧.

[٧٥] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٠.

أنا؛ ولذلك فإن انتقال أو نقل المجتمع للأنثى من «المرأة» إلى «الزوجة» هو عمليةٌ سياسية من الطراز الرفيع: هي سياسة الجندر الذي يسمِّيه المجتمع «مرأة» أو «نساء» حرصًا منه على تدجين معنى «الأنثى» والحد من حريته الجذرية في الانتماء إلى نفسه؛ ولذلك تنزع بعض المجتمعات، مثل المجتمع الفرنسي، حيث تعلَّم الحبابي تعاليم الشخصانية من فلاسفة من قبيل مونيي ولاكروا، تنزع إلى الحد من أنوثة الأنثى بالزج بها في براديغم «الزوجة» تحت اسمٍ جديد هو «سيدة» أو «حرم» (مدام) فلان. و«فلان» هذا هو جندرٌ غير نسوي أو هو الجندر الرسمي للشخص في المجتمع الأبوي، نعني «الرجل». وحيث تتماهى دلالة «الرجل» (المذكَّر الاجتماعي) مع دلالة «الزوج» (الصيغة الأبوية للاسم أو لمن يملك آلة الاسم وسُلطة التسمية على المرأة).

بذلك يبدو الإسلام في نظر الحبابي بمثابة ثورةٍ شخصانية في ترتيب علاقة المرأة «بنفسها»، نعني بآلة «الأنا» التي تستمد منها هويتها النسوية. إنه يمكنها — على عكس المجتمع الأوروبي — من أن تحتفظ باسمها مع كل النتائج الوجودية والهووية التي تترتب عن هذا الموقف. مثلًا: أن المرأة في الإسلام ليست موضوع نكاحٍ رجالي، دائمًا، بل هي «لها الحق في الزواج، والحق في تكوين أسرة، والحق في الإرث، وفي الملكية الشخصية، ويبقى الإرث والمكتسبات خاصة بها»، أو أن «المهر يصبح ملكًا شخصيًّا للمرأة»، أن لها «حرية التصرف في ممتلكاتها».[٧٦] وبكلمةٍ جامعة: إن الإسلام قد مكَّن المرأة من أخطر مساحة هويةٍ ممكنة لكائنٍ بشري: مساحة «الملكية الشخصية»، ومن دون ملكيةٍ شخصية لا معنى للكلام عن أي مضمونٍ وجودي لكينونة «الشخص». وبالفعل هذا هو مقصد الحبابي: أن فقه النساء في الإسلام قد أسَّس معنى المرأة/الشخص وضبط أحكامه بصرامةٍ عالية. وليس هناك أي مساواة بين الرجل والمرأة إلا في هذا السياق. وأفضل الحجج لا يمكن أن نعثر على ذلك إلا في موضوعة الملكية.

أجل، عادةً ما يُناقَش موضوع النساء في الإسلام من زاويةٍ واحدة هي تعدُّد الزوجات. ولكن هذا الجانب يكاد يكون الجانب الأضعف والأكثر هشاشةً فقهية. وبكلمةٍ واحدة: هو لم يكن مقصودًا لذاته. أما ما كان مقصودًا لذاته فعلًا فهو سَن حقوق للنساء، خاصة بها، وغير قابلة للاستلاب. ومهما كانت تلك الحقوق محدودة بالمقارنة

[٧٦] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٠.

مع الإعلان العالمي الحديث لحقوق المرأة، فإن بناء حرمةٍ قانونية للنساء كأشخاص مالكة أو كذوات ملكية قائمة بذاتها، قد كان مكسبًا رمزيًّا استثنائيًّا في ثقافتنا العميقة. ووضع شيء مثل «فقه النساء» هو نفسه فتحةٌ علمية وحقوقية من طرازٍ رفيع.

هذا التأسيس القانوني (الفقهي) للمرأة/الشخص لم يكن اجتهادًا حضاريًّا متأخرًا بل كان مستقًى من نبع القرآن نفسه: فجأةً، مع الحدث القرآني، انسحبَت صورة «المرأة» الجاهلية (أنثى زواج الرهط أو البدل أو الاستبضاع، الأنثى «الموءودة» والأنثى التي متى بُشِّر بها «الرجل» الوثني ﴿ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾)[٧٧] وتم تنصيب صورةٍ غير جاهلية، صورة «إنسانية» للمرأة/الشخص؛ لذلك يقول الحبابي: «يقرن القرآن، دائمًا، المرأة بالرجل، في كل الحالات، فلم تعد شيئًا من أشياء الرجل، بل قرينته وكفئًا له.»[٧٨] هذا الجمع القرآني بين الرجل والمرأة في صعيدٍ أخلاقي وفقهي واحد كان يحمل في طيَّاته تشريعًا روحيًّا ووجوديًّا للمساواة بين الجنسَين، وليس مجرَّد ضرورةٍ سردية أو فضول إحصائي.

على هذا الأساس الطريف يؤكد الحبابي أن الإسلام قد سن مساواةً أنطولوجية لا جدال فيها بين الرجل والمرأة. وهو يطلق على هذا الحدث الوجودي والأخلاقي، الشخصاني، صفة «ثورة من الجذور».[٧٩] وهي جذرية في معنى أنها تستند إلى ماهية «الشخص» وليست مستمدة «من العادات الطابووية (tabou) ومن أعراف العصر الجاهلي».[٨٠] وإذا كان ثمة «بعض الاختلافات» بين الرجل والمرأة فهي «لا تتصل، مطلقًا، بالجانب الأنطولوجي، بل تنحصر في الجانب القانوني الفقهي فقط».[٨١]

والقصد من المساواة الأنطولوجية هو أنها تقع في صلب «كينونة» المرأة/ الشخص، وليس في نوع الاستعمال الاجتماعي لجسدها. استعمال الجسد/الشهوة هو الذي مكَّن الفقه من تحويل المرأة إلى جندر، أي إلى نوعٍ اجتماعي نسوي هو على ذمة الاستهلاك

---

[٧٧] النحل، ٥٨–٥٩.

[٧٨] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩١.

[٧٩] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٣.

[٨٠] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩١.

[٨١] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٣.

السلطوي الرجالي. الفقه هنا: هو تقنية تحويل النساء إلى جندر تحت الطلب. وهو دومًا من اختصاص الرجال. و«الرجال» هم مؤسسة الثالوث الأب/الحاكم/الإله في ثقافةٍ ما. قال الحبابي: «فبما أن كل الفقهاء، إلا فيما ندر، هم من الرجال، فقد أوَّلوا معطيات المشاكل من منظار الرجل أكثر من اللازم.»[٨٢]

لكن طرافة تأويل الحبابي هو كونه لا يعادي جندر الرجال دفاعًا عن جندر النساء، بل فقط يرصد عناصر التحرر الموجودة في تراث أنفسنا القديمة، بحيث يمكنه أن يضع المرأة المسلمة في مكانها من النقاش العالمي حول تاريخ النساء؛ فبالمقارنة مع المرأة/البضاعة التي يمكن مقايضتها (في أثنيا القديمة) والمرأة/المهدور دمها، التي يحق للزوج قتلها (عند الرومان) وامرأة/نكاح المحارم (الفارسية) والمرأة/النجسة، التي يجب عزلها عن محيطها (عند اليهود)؛ خلص الحبابي إلى الاستنتاج بأن «وضع المسلمة وضعٌ تحرري ممتاز».[٨٣] لأول مرة يتم التطرق إلى وضع المرأة من زاوية تاريخ النساء، وليس فقط من زاوية المفاضلة السقيمة الذكَر والأنثى. إن المرأة رهينة تاريخ حريتها. وبهذا المعنى فقط هي «شخص» أي عملية «تشخصن» يتخذ في كل مرة شكلًا معيَّنًا من «التحرر».

هذا **التأويل الجندري** هو موقفٌ فلسفي سابق لعصره يبدو أن الحبابي استقاه من قراءاته الوجودية ولا سيما كتاب سيمون دي بوفوار «**الجنس الثاني**» أو «الجنس الآخر» الذي صدر سنة ١٩٤٩م،[٨٤] وهو، كما هو مقرَّر، نقطة انطلاق الأبحاث النسوية ودراسات الجندر منذ ظهوره إلى اليوم.

وعلينا أن نأخذ في الاعتبار أن الحبابي ذاهب حقًّا في التأسيس الشخصاني للمساواة بين الرجل والمرأة إلى منتهاه. وهو لا يكتم هذا الموقف الخطير بل يفتش في كل سياق عن تبريرٍ مناسب له. قال: «قضية مساواة المرأة بالرجل نقطة ارتكاز في كل اتجاهٍ شخصاني؛ لذا نرانا ملزَمين بأن نتفحصها من جوانب مختلفة.»[٨٥]

---

[٨٢] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٤.

[٨٣] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٤.

[٨٤] Cf. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949). سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر. ترجمة محمد علي شرف الدين (بيروت: المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م).

[٨٥] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٥.

لكن القارئ لا يُنتظَر منه أبدًا أنه سوف يشرئب بفضوله الفلسفي إلى واحدة من الطموحات الوجودية الدفينة في قاع ماهية النساء لدى الشعوب التوحيدية بخاصة، ونعني أحقِّية النبوة. قال: «بما أن المرأة مساوية للرجل، من الجانب الأنطولوجي، أيمكنها أن تكون نبية؟» ثم يجيب: «فليس من تبريرٍ يجعل النبوة امتيازًا للرجال. أليست النساء، عند الله، شقيقات الرجال؟»[٨٦]

هذا الطور من طرح الحبابي حول التأويل الشخصاني للمرأة في أفُق الإسلام ذو دلالةٍ مثيرة. فعلاوة على رهن الشخصانية في فهم قضية المرأة، وعلاوة على رهن ماهية الإسلام في تأويل مكانة النساء لديه، ولا سيما المساواة الأنطولوجية مع الرجال، ها هو الحبابي يدفع بتلك المساواة إلى نتيجتها الميتافيزيقية القاهرة: «إمكانية نبوة المرأة»،[٨٧] مادامت «تتوجه المرأة إلى الله بنفس الشعائر التي يتعبَّد بها الرجل»[٨٨] (!) هل ثمة مساواةٌ أنبل وأكرم من المساواة في الشهادة[٨٩] وفي الشعائر وفي نمط العبادة لإلهٍ واحد؟ إن كل الدعاوَى الجندرية حول تفوُّق الرجل تنكشف هنا مثل قناعٍ أبيسي مزعج لجنس ليس له من برنامج أخلاقي لنفسه غير الهيمنة الأخلاقية على جنسٍ آخر.

(٦) الإيمان والجنس: أو المرأة والمقدَّس

بما أنه لا يمكن أن يخلو كلام في المرأة من طَرق مقصود لذاته لمسألة الجنس و«الحياة الجنسية»؛ فإن الحبابي قد حرص على رصْد عنصر الطرافة الأكبر في الطرح القرآني لتجربة الجسد/الرغبة، ونعني بخاصة الربط المثير بين لذة الجماع ولذة المقدَّس. وذلك في سعي إلى ترجمة معنى «المودة والرحمة»[٩٠] بين الزوجَين في دلالةٍ جنسيةٍ وجهُ الطرافة فيها أنها ليس فقط لا تتعارَض مع المقدَّس بل هي آيةٌ استثنائية ومقصودة عليه.

[٨٦] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٥.

[٨٧] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٥، الهامش.

[٨٨] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٢.

[٨٩] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٣.

[٩٠] الروم، الآية ٢١.

لبيان ذلك أورد الحبابي أحاديث على غايةٍ من الأصالة الأخلاقية والوجودية، كثيرًا ما يميل الفقه الرجالي إلى السكوت عنها. مثاله:

- «ما من رجل أخذ بيد امرأته يراودها إلا كتب الله تعالى له حسنة، فإن عانقها فعشر حسنات. فإن أتاها كان خيرًا من الدنيا وما فيها.»
- «خيار الرجال من أُمتي خيارهم لنسائهم، وخير النساء من أُمتي خيرهن لأزواجهن، يُرفَع لكل امرأة منهن كل يوم وليلة أجر ألف شهيد.»
- «ما من امرأة حملَت من زوجها حين تحمل إلا كان لها من الأجر مثل القائم ليله، والصائم نهاره، والغازي في سبيل الله تعالى.»[٩١]

لم تكن المرأة مجرَّد «فرديةٍ دينية» أو «شخصيةٍ شرعية»[٩٢] مقابلة لشخصية الرجل المؤمن، بل هي مجالٌ لتحقُّق المقدَّس وشرط ترنسندنتالي للاتصال به. وليس ذلك مجرَّد نيةٍ مترهبنة بل هو تجربةٌ حميمة بالجوارح والأعضاء، لا سيما وأن القرآن يبلغ في مخاطبة الأعضاء و«تشخصنها» ومحاورتها مبلغًا فريدًا. إن الإيمان تجربةٌ «عضوية» وليس مجرَّد خاطرٍ روحي بلا أعضاء. ليس ثمة في الإسلام إيمان بلا أعضاء، نعني بلا جسد، ومن ثَم بلا استعمالٍ مناسب، أي «ودود» و«رحيم» للذة.

هنا تأخذ المساواة «الأنطولوجية»[٩٣] بين الرجل والمرأة، المشار إليها سابقًا، بُعدًا ملموسًا؛ إنها بنفس القدر وقبل ذلك مساواةٌ «بيولوجية» («من نطفة») و«سيكولوجية» («من أنفسكم»).[٩٤] وهذه المساواة المثلثة هي أكبر علامة على بُطلان الدعوى السائدة عن «شيئية» المرأة في تاريخ الجسد في الإسلام.

وإذا كانت المسيحية الغربية قد أقامت فهم الذات على تاريخ الجنسانية المكبوتة، النجسة، ذات الضمير المعذَّب وشعور الخطيئة؛ فإن الإسلام هو أقرب إلى حضارات الشرق منه إلى الدين التوحيدي في صيغتيه اليهودية-المسيحية. إن الجسد المسلم هو جسدٌ شبقي من أقصاه إلى أقصاه؛ ولذلك كان من السهل على بعض الغربيين اتهامه

---

[٩١] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩١.

[٩٢] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٢.

[٩٣] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٣.

[٩٤] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٥.

بكونه ينظر إلى المرأة المسلمة باعتبارها «شيئًا من متاع الرجل لا يتعدى أن يكون موضوعًا لشهواته؛ إذ يرَون أن أخلاقية الإسلام لا تخرج عن دائرة الجماع».[٩٥]

ضد هذا الحكم المسبق (الصادر عن رؤيةٍ مسيحية مترهبنة للجسد وللجنس)، حاول الحبابي أن يبيِّن كيف أنَّ مكمن الصعوبة في نظرة الإسلام إلى الجنس هو كونه يعتبِر الجماع مجالًا للمقدَّس وليس أداة تدنيس لقداسةٍ ما، ممنوعة عن البشر والبشرية. وكيف يمكن لمسيحي أن يفهم أن «مراودة» الرجل لامرأته هي «حسنة» وليس سلوكًا شبقيًّا عابثًا؟ أو أن «عناقها» يساوي «عشر حسنات»؟ أو أن جماعها هو «أجر ألف شهيد»؟

وبذلك فإن المساواة في الشهادة وفي التعبد بين «الجنسَين» لا ترقى في الأجر إلى مستوى الإتيان «الجنسي» للمرأة وفقًا لنمط العفَّة الذي قرَّره القرآن. لا يتعلق الأمر هنا بمساواةٍ شبقيَّة بل بما يسمِّيه الحبابي «تنظيم المساواة» و«توجيهها»؛[٩٦] لذلك ينبِّه الحبابي إلى طرافة موقف الإسلام من «العزوبة»، ولا سيما تلك التي تكون «عن عقيدة وقناعة جنسية؛ لأنها معاكسة للطبيعة».[٩٧] والعبرة هي أن العزوبة تعليقٌ سيء للجنوسة التي تنظِّم علاقة الجنسَين: من دون تقابُل بين جنسَين «مجنوسَين» و«جنسيَّين» لن يكون هناك «مودة ورحمة» بين الناس. إن الجنس هو الرابطة «العضوية» والوجدانية بين الذكَر والأنثى من أجل تنظيمٍ مناسب للعلاقة الاجتماعية بين الرجل والمرأة؛ ولذلك ليست العزوبة علامة على الطهر أو العفة بل هي رعونةٌ أخلاقية للذهاب إلى ما هو أبعد من المنزلة الإنسانية. العزوبة تألهٌ رديء. ويؤكد الحبابي قائلًا: «على كل مُجدِّد مسلم ألا يخجل من الاهتمام الذي أعاره الإسلام للغريزة الجنسية: إن معطيات الدين الإسلامي في مستوى الكائنات الحية.»[٩٨]

ومع ذلك علينا أن نتساءل اليوم، بعد الحبابي: هل ذلك يسوغ ما صار يُسمَّى راهنًا «جهاد النكاح»؟ أم أن الإسلام براء من هكذا انتحال عدمي للجنس ومن ثم للمرأة/الشخص؟ كل ما قاله الحبابي في هذا المبحث هو جواب عن هكذا احتمال.

---

[٩٥] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٧.

[٩٦] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٥.

[٩٧] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٧.

[٩٨] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٧.

خاتمة: الأموسية المفقودة

من الإشارات الطريفة تحت قلم الحبابي تنبيهه إلى معنى لفظة «زوج» في القرآن: أنها لفظة لا ينبغي أخذها في دلالتها الحديثة؛ أي زوج المرأة، بل، على حد عبارته: «يُطلَق «زوج» على الذكَر والأنثى (الرجل والمرأة).»[٩٩] لا أحد زوج الآخر إلا بمساواةٍ سابقة بين الجنسَين. إلا أن الحبابي يأخذ المساواة هنا في معنًى لطيف وليس في معنًى نضالي حديث. إنها مساواة «الأخوة» الأنطولوجية بين الجنسَين المخلوقَين «من نفسٍ واحدة». وهو يحيل هنا على حديث «عائشة زوج النبي: «شقائق الرجال»».[١٠٠]

بناء على أخوةٍ أنطولوجية بين الجنسَين لا تكون المساواة اعتداءً جندريًّا لجنسٍ على آخر، بل فقط محاولة تحرير إمكانية المرأة من تاريخها الأبيسي الذي قام دومًا على أطروحة «تفوُّق الرجال». وحسب الحبابي فإن «تفوُّق الرجال مغتصب، وليس أصيلًا في الطبيعة البشرية ... إنه تفوُّقٌ كسْبي، في مجتمعٍ سادَته الأبيسية المطلقة.»[١٠١]

إن الطريف هنا هو أن الحبابي يقدِّم الإسلام وكأنه كان في صراعٍ تأويلي ووجودي مرير مع النزعة «الأبيسية»، وليس ممثِّلًا آخر لها. إنه برنامجٌ أخلاقي متكامل حول «أنسنة المرأة»؛ إذ وجدها في مجتمعٍ أبيسي مهيمِن، قائم على تفوُّق جندرٍ واحد هو الرجل. الأنسنة تعني هنا المساواة في شيءٍ واحد ووحيد هو «الكرامة»: «سوَّى بينها وبين الرجل في حدِّ القذف، وهو تساوٍ في العِرض، كما أقر الحكم بالقتل على قاتلها؛ لأن دمها مساوٍ لدم الرجل.»[١٠٢] «العِرض» و«الدم» مقوِّمان حاسمان في بناء هوية شخصٍ ما؛ ولذلك فإن الإسلام لم يكتفِ بتحسين وضع النساء، من حيث طُرق النكاح أو الاستعمال الاجتماعي لأجسادهن، بل هو قد ثوَّر معنى كرامتها، وفتح الطريق أمام تحرير جندر المرأة من هيمنة جندر الرجل في ثقافتنا العميقة. وأطرف ما في بحث الحبابي في الأساس الشخصاني لمكانة المرأة في الإسلام هو كونه أقرب إلى ما صار يُسمَّى اليوم «أخلاق العناية» منه إلى أيِّ أخلاق واجب. وبالفعل هو يصرِّح بأن كلًّا من القرآن والسنة إنما

---

[٩٩] يحيل هنا على: البقرة الآية ٣٥.

[١٠٠] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٦.

[١٠١] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٩.

[١٠٢] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٠.

يضمَّان «كثيرًا من أمارات العناية بالمرأة»[١٠٣] كجنسٍ مهيمَن عليه يحتاج إلى مَن ينتصر له. وهذا هو لُب الموقف القرآني من النساء: إنه عنايةٌ شخصانية بجنسٍ مقهور قهرًا جندريًّا، وليس مجرَّد موضوعة نكاحٍ رجالية رسمية لا مرد لها.

وهنا يجازف الحبابي بافتراضٍ على غاية من الطرافة؛ قال: «فلو أن الإسلام أتى في بيئةٍ تسودها الأموسية لقفز أبعد في تحرير وأنسنة المرأة، ولا نغامر في الدفاع على الرجل؛ لأن الرجل في النظام الأموسي، يكون لا حول له ولا قوة.»[١٠٤] عندئذٍ علينا أن نحضر جوابًا عن هكذا سؤال: «ما هي التدابير التي يجب اتخاذها في حق الرجل الناشز؟»[١٠٥] (!) لكن رأي الحبابي هو أكثر حصافة وتوازنًا: إن النظام الأموسي قد انقرض كما أن النظام الأبيسي قد هرم. والأفق هو: «تفتح نظامٍ جديد تتكامل فيه الأبيسية مع الأموسية، داخل نسقٍ جديد يخفق شبابًا وحماسًا.»[١٠٦] هل حان الوقت لدَينا للمشاركة في هكذا نبوءة؟ أم تاريخ الأب/الحاكم/الإله لا يَعرف تغييرًا؟ ...

---

[١٠٣] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ٩٣.

[١٠٤] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٠.

[١٠٥] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٠.

[١٠٦] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، ١٠٦.

الفصل الثالث

الجندر الحزين: الفرْق بين المرأة والنساء

في البحث عن الأنثى المفقودة

استشكال

إذا كانت اللغة منزل الوجود كما قال هيدغر ذات مرة، فهذا يعني أن اللغة تكون قد سبقَتنا دومًا إلى ما نعتزم التفكير فيه، ولا سيما إذا كان مشكِلًا ليس فقط يتعلق في نواته العميقة بهوية أنفسنا؛ بل على الخصوص بذلك الجزء المسكوت عنه من الإشارة عندنا إلى «الإنسان» بعامة بقولنا «هو» وليس «هي». فنحن نتكلم لغة[1] هي قد تعودَت من دهرها أن تعتبِر أن «الذكَر» هو أصل «التجنيس» في التعبير عن صيغة الجمع؛ إنْ أنثى أو أكثر إذا دخلَت على جماعة من الذكور لا تغيِّر من جنسهم (النساء والرجال قائمون)؛ في حين أن ذكرًا واحدًا يمكنه أن يذكِّر جماعة من الإناث (الفتيات والولد قدموا). إن الإناث لا تكون إناثًا صرفة إلا في غياب الذكَر. أما الذكور فإنهم لا يُجمَعون جمع المؤنث أو يُفرَدون إفراد المؤنث إلا إذا كانوا ذكورًا «غير عاقلة». وتعريف «غير العاقل»: هو كل ما ليس إنسانًا. وهكذا تبدو اللغة العربية وقد حسمَت أمرها «نحويًّا» فيما يتعلق بمعنى «الفرْق بين الجنسَين» بحيث تصبح مساحة التفكير الأخلاقي في المسألة ضيقةً جدًّا أو هكذا يبدو.

[1] عن هذا النوع من الاستشكال قارن: نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف. قراءة في خطاب المرأة** (بيروت: مؤمنون بلا حدو، ٢٠١٤م)، الفصل الأول «أنثروبولوجية اللغة وانجراح الهوية»، ص٣٠ وما بعدها.

ثمة أطروحةٌ أولى علينا بسْطها: لا تكون الأنثى أنثى صرفة نحويًّا إلا في غياب أي مخالَطة لها مع الذكَر. وفي المقابل لا يمكن تأنيث الذكور نحويًّا إلا إذا كانوا غير عاقلين أي لم يكونوا بشرًا. إن النحو قد بلغ شوطًا مُربكًا في رسم خطٍّ هووي بين الذكور والإناث؛ بحيث لم يبقَ أمام الفقه بعد ذلك سوى استنباط القيم التي تتساوق مع هذه الحدوس اللغوية الصامتة أو البدائية، المعطاة سلفًا للمخاطبين والمتكلمين. كأن النحو قد أمرنا سلفًا بحصر الإناث في دائرة هووية مغلقة في حين أنه سمح للذكور بإمكانية الولوج إلى هذه الدائرة بل وبإمكانية «تذكيرها» دون خوف يُذكَر على هويته. وعلى الباحث أن يحلم عندئذٍ بأنه قد يمكن يومًا بناء لغةٍ محايدة إزاء التأنيث والتذكير.[٢] وعلينا أن نسأل: هل يمكن فعلًا تحرير اللغة العربية من طابعها الذكوري؟ وماذا لو أن هذا الطابع هو سمةٌ أنثروبولوجية لا تخلو منها اللغات السامية بعامة؟ أو اللغات القديمة جميعًا؟

(١) الأنثى جندرٌ نحوي أم نوعٌ فقهي؟

قد لا نعثر لأول وهلة على تعريفٍ «نحوي» صلب لدلالة المذكَّر أو المؤنث أكثر من اسم الإشارة؛ إذْ يُعرَّف المذكَّر بأنه «ما يصح أن تشير إليه بقولك: «هذا»، مثل رجل، كتاب»؛ كما يُعرَّف المؤنث بأنه «كل اسمٍ دل على مؤنث، ويُشار إليه بـ «هذه»، نحو: هذه الشجرة».[٣] وهذا اصطناعٌ نحوي لا يوحي بأي تأسيسٍ أخلاقي.

أما من ناحيةٍ لغوية فإن فقهاء اللغة يؤسسون تأويلاتٍ أخلاقية يقدِّمونها على أنها طبائع لغوية للذكور والإناث ومن ثَم للرجال والنساء، وأخيرًا للمجتمع برمَّته. إن لسان العرب مثلًا، لا يُثبت من المعاني المحايدة في تعريف الجنسَين سوى مجرَّد التناسب؛ فتعريف الذكَر ليس سوى هذا: «الذكَر خلاف الأنثى.» وفي المقابل فإن تعريف الأنثى ليس سوى هذا: «الأنثى خلاف الذكَر من كل شيء.» أما بقيَّة التعريفات في الحالتَين فهي تحمل أحكامًا أخلاقية مربكة في التذكير والتأنيث تبلغ حدًّا مزعجًا بحيث تهدِّد بتدمير هوية الأنثى وتؤسس لعلاقةٍ ذكورية متسلطة لا غبار عليها. فيُقال «يومٌ مذكَّر» إذا

---

[٢] قارن: زليخة أبو ريشة، **اللغة الغائبة: نحو لغة غير جنوسية** (عمان: مركز دراسات المرأة، ١٩٩٦م).
[٣] د. محمد ألتونجي، **معجم علوم العربية** (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣م) ص٣٨٦ و٤٠٥.

وُصِف بالشدة والصعوبة وكثرة القتل؛ و«طريقٌ مذكَّر» أي مخُوفٌ صعب، في حين يُقال «سيفٌ أنيث»؛ أي الذي ليس بقاطع، و«الأنيث من الرجال» المخنَّث، بل إنه يُقال للموات الذي هو خلاف الحيوان «الإناث». لكن ذلك لا يعني أية دعوة للمرأة قد تتشبه بالذكَر، فإن العرب تلعن «المرأة الذَّكِرة والمذكَّرة والمتذكِّرة». ذلك أن الذكورة هي شأنٌ خاص يحتكره الذكور ويُمنَع على المرأة المزاحَمة أو الطمع فيه. ليس ذلك من باب عداوة المرأة أو الأنثى، بل من باب أن العرب قد خصصوا لكل جنسٍ مزايا من نوعه لا يخرج عنها: إن الذكَر يُمنَع من أن «يتأنث» بنفس الحدَّة التي تُمنَع فيها الأنثى من أن «تتذكَّر». بالطبع لا يجدُر بنا أن ننكر أن سلَّم القيم السائد كان يحث على أولية الذَّكَر على الأنثى صراحة. نقرأ في **لسان العرب**: «وفي حديث الميراث: لأَوْلى رجلٍ ذكرٍ؛ قيل: قاله احترازًا من الخنثى؛ وقيل: تنبيهًا على اختصاص الرجال بالتعصيب للذكورية.» لكن التعصب للذكورية هو أمر يدخل في سياسة الهوية ولا يتناقض بالضرورة مع أُفُق الانتظار الذي يقع رسمه تلقاء الأنثى: إن «الأنوثة» ليس سبة أو تهمة، بل يمكن أن تُعامَل باعتبارها نوعًا من الكمال الخاص بالمرأة؛ إذْ «يُقال: هذه امرأةٌ أنثى إذا مُدحَت بأنها كاملة من النساء، كما يُقال: رجلٌ ذكَر إذا وُصِف بالكمال.» وفي هذا الصدد يُقال: «بلدٌ أنيثٌ أي ليِّنٌ سهل.» بل إن علماء اللغة قد بذلوا وسعهم في تأسيس هذا المعنى التأويلي لتحديد دلالة المرأة؛ إذْ جاء في **لسان العرب**: «وزعم ابن الأعرابي أن المرأة إنما سُمِّيَت أنثى، من البلد الأنيث، قال: لأن المرأة أَلينُ من الرجل، وسُمِّيَت أنثى لِلِينها.» والعرب تؤنِّث العطور وتذكِّرها حسب التصنيف الهووي بين الجنسَين، وليس حسب خصائصها أو استعمالاتها.

في ضوء هذه الإشارات النحوية واللغوية علينا أن نواجه أسئلةً تأويلية معاصرة (لا سيما بعد ظهور المذاهب النسوية، وخاصة بعد انبثاقة الدراسات الجندرية) من قبيل: هل فعلًا نستطيع أن نتحدث عن خطاب عن «المرأة» عند العرب القُدامى؟ أم أنهم لم يعرفوا سوى مفهوم «النساء»، كما هو مُثبَت في سوَر القرآن وفي كتُب الفقه؟ ثم ما الفرْق في آخر المطاف بين خطاب المرأة وخطاب النساء؟ هل يتعلق الأمر بمجرَّد فرْقٍ بين المفرد والجمع؟ أم أننا أمام نواةٍ إشكالية أو جندرية لا زالت تستعصي على الامتحان النظري والتاريخي.

علينا أولًا التمييز بشكلٍ واضح بين تقاليد الحركات النسوية المعاصرة وبين النظرة الجندرية لـ «المرأة» كنوعٍ اجتماعي.

تقول جويت بتلر في تصدير الطبعة الثانية (١٩٩٩م) لكتابها **قلق الجندر: النزعة النسوية وتقويض الهوية**: «منذ عشر سنوات، أنهيتُ مخطوط كتابي **قلق الجندر** وأرسلتُ به إلى دار راوتليدج بغرض النشر. لم أكن أعلم أن النص سيكون له جمهور بهذا القدر الواسع الذي كان له، ولا كنتُ أعلم أنه سيشكِّل «تدخُّلًا» استفزازيًّا في النظرية النسوية أو سيتمُّ الاستشهاد به باعتباره واحدًا من النصوص التأسيسية لنظرية الكوير أو الشذوذية.»[٤]

يبدو أن مخاطبة المرأة في المفرد يختلف اختلافًا مربِكًا عن مخاطبة النساء في الجمع. لنلاحظ بشكلٍ مؤقت فيما يخص ثقافتنا: إن الأفكار النسوية العربية، والتي تمتد جذورها «الرجالية» إلى قرنٍ ونيف،[٥] هي في صميمها أجيال أو موجات «سياسية» أو حقوقية من الاحتجاج على وضع النساء في المجتمع التقليدي. وهي تنخرط في تقاليد النسوية الحديثة منذ إعلان وثيقة الثورة الفرنسية عن الحقوق المدنية للإنسان والمواطن، وعلى مدى القرنَين التاسع عشر والعشرين؛ إنها تناضِل من أجل طيف من «الحقوق» المدنية ما لبث أن يتوسع حسب محطات الحياة الحديثة (من حرية ومساواة وتعليم وشغل وانتخاب ...) وهي في الأغلب تحث «النساء» على التحرر من سُلطة «الرجال» في الجماعة التقليدية باسم تصوُّرٍ فرداني وليبرالي لشخص «المرأة» بوصفها «إنسانة» من حقها المساواة مع «الرجل»، وكأن الرجل هو كائنٌ معياري مستقر ونموذجي يجب على المرأة أن تفتكَّ منه الاعتراف الحقوقي بها. وهو تاريخٌ نسوي من نوعٍ تنويري صاحَب العرب المعاصرين سواء في فترة النضال ضد الاستعمار أو فترة معارك الاستقلال ما بعد الكولونيالي عنه.[٦] وما لبث أن تطوَّر في كل مهجة، خاصة منذ التسعينيات من القرن

---

[٤] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge Press, 1999), p. VII.

[٥] قارن: رفاعة الطهطاوي، **المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين** (١٨٧٢م)، قاسم أمين، **تحرير المرأة** (١٨٩٩م)، و **المرأة الجديدة** (١٩٠٠م)، الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٣٠م).

[٦] قارن: نوال السعدواي، **المرأة والجنس** (القاهرة: دار ومطابع المستقبل، ١٩٩٠م)، **دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٩٠م)، **المرأة والدين والأخلاق** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م).

الماضي، وصار لدَينا كتاباتٌ حول «الأدب النسوي» و«النقد النسوي» و«الشعر النسوي» و«الرواية النسوية» ... إلخ،[7] في خلطٍ غير متفكِّر فيه بين مسائل «النساء» و«المرأة» و«الأنثى»، والحال أنها مساحاتٌ معيارية وهووية مختلفة إلى حدٍّ مزعج. إلا أنه علينا أن ننبِّه إلى أنه ليست كل كتابة عن «المرأة» هي كتابةٌ نسوية. إن كتابات «الرجال» عن المرأة ليست «نسوية»، بل تتنزل في إطارٍ نقدي وتنويري أوسع (ولا ضر إن كان علمانيًّا أو إسلاميًّا) قد لا تؤدِّي فيه النساء أي دورٍ تأسيسي؛ إذْ يردُّ «المرأة» إلى «الإنسان» من أجل جعلها قابلة للنقاش في علاقةٍ بنيوية مع «الرجل» ولكن دون أن تشارك فيه. إن مؤلفات الطاهر الحداد[8] والشعراوي[9] أو بوعلي ياسين[10] أو نصر حامد أبو زيد[11] أو عبد الوهاب المسيري،[12] وغيرهم، هي لا تدافع عن حقوق «المرأة» إلا بقدر ما تقبل الرد الماهوي إلى مفهوم «الإنسان»، وبالتالي بقدر ما يمَّحي الفاصل الجندري الذي يفصلها عن «الرجل» في معنى محو الفرْق بين «الأنثى» و«الذكَر» باسم «جنس» الإنسان الذي يشملهما.

أما الدراسات الجندرية فهي تطرح أسئلة غير مسبوقة حول جنوسة «المرأة» يقع تصنيفها عادة على أنها تمثِّل الجيل الرابع من الحركة النسوية العالمية والتي اشتدَّ

---

[7] مثلًا: محمد عبد المطلب: **بلاغة السرد النسوي** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧م).

شيرين أبو النجا، **عاطفة الاختلاف (قراءة في كتابات نسوية)**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م).

[8] الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٣٠م). جاء في مقدمة الكتاب: «المرأة أم الإنسان ... فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا ... غير أننا قد اعتدنا في نظرنا للمرأة أن نراها منفصلة عن الرجل لا شأن لها في تكييف نفسه وحياته.»

[9] محمد متولي الشعراوي، **فقه المرأة المسلمة** (القاهرة: المكتبة التوفيقية) ص٥: «وكلمة امرأة تعني أن لها مقابلًا وهو الرجل، امرأة تعني أنثى ورجل يعني ذكر لو نظرنا إليهما ... وجدنا أن هناك جنسًا يجمعهما وهو «إنسان»».

[10] بوعلي ياسين، **أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي** (سوريا: دار الحوار، ١٩٩٢م).

[11] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف. قراءة في خطاب المرأة**، مذكور سابقًا، ١٣٧-١٣٨.

[12] عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٢، ٢٠١٠م)، ص٣-٤، ١٤-١٦.

عودها في التسعينيات من القرن الماضي في أمريكا. لم يعُد يتعلق الأمر بالدفاع الحقوقي عن «المرأة» بالمعنى النسوي (والذي ظل على ما يبدو يفهم الجندر في إطار المطالبة النسوية بإزالة التمييز بين الجنسَين)[١٣] بل بتفكيكٍ تداوُلي لمفهوم «المرأة» ومفهوم «النساء» نفسه وذلك باعتباره مجرَّد «بناءٍ اجتماعي» يجدر بنا أن نبحث عن بناه ومفاعيله في كل الميادين، من النحو إلى التاريخ، ومن الاقتصاد إلى الدين، ومن القانون إلى الأخلاق، ومن أنظمة القرابة إلى الأدب. بذلك التفكيك فقط يمكن إعطاء المرأة فرصة التعبير عن هويتها الخاصة بوصفها قادرة وتملك الحق في رسم هويتها الجندرية. لم يعد المشكِل «حقوقيًّا» أو «مدنيًّا» (رغم أن بعض البحوث النسوية المطعمة بالدراسات الجندرية قد وجدَت نفسها مضطرة لمواصلة التنوير النسوي، وتحت وطأة نقد أنظمة التمييز ضد المرأة ظل التأصيل الجندري محدودًا) بل صار متعلِّقًا بضربٍ غير مسبوق من «سياسة الهويات» (اختيار النوع الاجتماعي، تكسير التقابل البيولوجي بين الذكَر والأنثى، بَلورة هويةٍ جندرية حرة، التحول من جنس بيولوجي إلى آخر ... إلخ).

ما يهمنا في هذا المبحث هو مدى إمكانية مراجعة الفرْق بين المرأة والنساء في ضوء الدراسات الجندرية. لا يتعلق الأمر بالدفاع النسوي التنويري عن حقوق المرأة، بقدر ما يتعلق بالعمل النقدي على بَلورة سياقٍ مناسب لفهم تجربة هوية الأنوثة في ثقافتنا العميقة. وهو أمر يستوجِب إرساء تقاليدٍ بحث جندرية طويلة النفس تحفر في تاريخ تقنيات الذات وأشكال الذاتية منذ ما قبل الإسلام إلى اليوم.[١٤] لكن الدراسات الجندرية ليست نزعةً نسوية بالضرورة، إنها موقفٌ نظري وإشكالي أوسع نطاقًا من التنوير النسوي. إلا أننا قد نلاحظ أنه لم يتحقق الكثير على هذه الطريق، اللهم إلا بعض تجارب

---

[١٣] قارن: شيرين شكري وأميمة أبو بكر، **المرأة والجندر: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسَين** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م).

[١٤] قارن: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية** (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م).

إيفون يزبك حداد وجون ل. سبوزيتو، محرران، **الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي**، ترجمة **أمل الشرقي** (عمان: المكتبة الأهلية، ٢٠٠٣م).

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate* (Yale University Press, 1992).

النقد السردي الرشيق[١٥] أو بعض الوثائق التأسيسية حول النوع الاجتماعي للمرأة[١٦] أو ترجمة بعض الكتب التأسيسية حول المرأة.[١٧]

وبعامَّةٍ لا تزال أبحاثنا الراهنة بالعربية تميل إلى مواصلة الدفاع النسوي عن الأنثى بواسطة الدراسات الجندرية عن المرأة.[١٨] والحق أن ذلك قد يؤدِّي إلى تأمين استعمالٍ أداتي وخارجي للمكاسب المعيارية التي تحقَّقَت بفضل الدراسات الجندرية، لكن صعوباتٍ نظرية عميقة لا زالت تعسِّر الذهاب قدُمًا وبلا قيد أو شرط أخلاقوي أو ديني في تبني أو احتمال الوعود الأخلاقية لفيلسوفات الجندر، من قبيل جوديت بتلر، وهي وعودٌ تقويضية وتفكيكية من طرازٍ رفيع. وفي صيغةٍ فلسفية مزعجة يمكننا أن نتساءل: إلى أي حد يمكن للدراسات النسوية العربية أن تحرر النساء (ضد تاريخ التفاوت الحقوقي بين الجنسَين) من دون تحرير الأنثى داخل المرأة (باسم حقها في سياسة هويةٍ خاصة «ما-بعد-أنثوية») من تاريخها النسوي؟ ذلك بأن تحرير النساء هو معركةٌ حقوقية وسياسية مع مجتمع الرجال وسلالم أخلاقهم وتاريخهم الاستبدادي … إلخ، في حين أن تحرر جندر المرأة (النوع الاجتماعي أو الجندر) أو جندر الأنثى (الكائن الهووي المفرد والمستقل) هو مشكِلٌ ذاتي وما-بعد-نسوي تمامًا. إنه يخص طبيعة الجندر بما هي كذلك، كما هي مختفية في حرمة الجسد ما-بعد-النسوي واستعمالات

---

[١٥] قارن: حمد نور الدين أفاية، **الهوية والاختلاف في المرأة والكتابة** والهامش (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٨٨م).

[١٦] منذ مؤتمر بكين ١٩٩٥م أخذَت وثائق الأمم المتحدة تدمج مصطلح الجندر في معجمها العام. ومنذ ٢٠١٠م قررَت المنظمة إنشاء هيئة تشرف على تطبيق مسائل الجندر لدى مختلف الدول، وأخذَت اسم الأمم المتحدة للمرأة.

[١٧] قارن: سيمون دي بوفوار، **الجنس الآخر. في النوع: الذكَر والأنثى بين التمييز والاختلاف**. ترجمة محمد قدري عامرة (سلسلة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م).

جوديت بتلر، **الذات تصف نفسها**. ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٥).

جوديت بتلر: **مشكِلة الجندر**. (تصدير الطبعة الثانية) ترجمة فتحي المسكيني، موقع الأوان، ١٠ أكتوبر ٢٠١٦م:

http://alawan.org/content/%D8%AC

[١٨] قارن خاصة: رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة – أبحاث في المذكَّر والمؤنث** (تونس: دار المعرفة للنشر، ٢٠٠٥م)، **نقد الثوابت – آراء في العنف والتمييز والمصادرة** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١م).

الرغبة الخاصة وحرية التعبير الفردي واختيار الشخصية الجندرية وسياسات الهوية ... إلخ.

طبعًا، للغة رأيٌ آخر علينا استحضاره والتعامل معه. إن العربية لا تفرِّق كثيرًا بين «المرأة» و«النساء» فليست الثانية غير صيغة الجمع للأولى، كما أن الأولى هي صيغة المفرد للثانية. والجواب الشائع هو أن النساء أو النسوة هو جمع المرأة من غير لفظِهِ. ومن الجدير بالباحث أن يتساءل: هل ثمة معنًى لأنْ تكون «النساء» جمع امرأة «من غير لفظها»؟ من غير لفظه: يعني لا مفرد له من لفظه.

علينا أن نلاحظ هنا هشاشة التسمية: إن «امرأة» هي مؤنث «امرؤ»؛ كما أن «النساء» هي جمع المرأة من غير لفظها. كما نرى، إن الأصل هنا هو الذكَر. تأنيث «المرء» (ومعناه الإنسان) هو الذي أعطانا لفظ «المرأة». إن السلسلة الاصطلاحية هشة؛ لأنها لا تملك منطلقها: لا «امرأة» من دون «امرؤ»؛ ولا «نساء» من دون «امرأة وامرأتَين وأكثر». قد يعني ذلك أن المعالجة النحوية للقرابة المعنوية بين المرأة والنساء هي تعميةٌ اصطلاحية على مشكِلٍ معياري عميق لا نراه. فقد قيل: إن دل الاسم على جمع ولا واحد له من لفظه سمَّوه «اسم جمع». هذا يعني أن تسمية النساء هي قرارٌ لغوي خطير نابع من سياسةٍ هووية واعية بنفسها لم يفهمها النحاة؛ ولذلك اضطُروا إلى تبريرها بالحيل الاصطلاحية المتاحة.

إن العرب يؤنِّثون ويذكِّرون كل شيء حتى الجمادات؛ ومن ثَم هم «يجندرون» العاقل وغير العاقل. لا نعني التأنيث والتذكير النحوي، فلا معنى لأنْ يكون البحرُ مذكَّرًا والشمس مؤنثة، بل نعني التأنيث والتذكير الذي من شأنه سحب الصفات الاجتماعية لنوعَي «المرأة» و«الرجل» (الصفات الجندرية) على الصفات البيولوجية لجنسَي الأنثى والذكَر (الصفات ما قبل الجندرية) ليس فقط لدى البشر والحيوانات بل حتى لدى الجمادات أيضًا. بلا ريب، ليس كل تأنيث وتذكير «جندرة»، فالنحو لا «يجندر» أحدًا، بل فقط ذلك التأنيث والتذكير الذي ينقل «النوع الاجتماعي» (الجندر: المرأة/الرجل؛ النساء/الرجال) إلى مناطق كينونة أو عوالم حياة، لئن كانت تؤنث وتذكر (بيولوجيًّا: مثل الحيوانات)، فهي لا تتضمن أية تصنيفاتٍ «جندرية» معطاة سلفًا (حسب النوع الاجتماعي: رجل/امرأة، نساء/رجال). الحيوان لا «يجندر»؛ ثمة في عالم الحيوانات أنثى وذكر فقط، لكن ليس ثمة امرأة/رجل، أو نساء/رجال. إن المشكِل الجندري ينبع من الخلط المتعمد بين معجمٍ حيواني (أنثى/ذكر) ومعجمٍ اجتماعي (امرأة/رجل، نساء/رجال).

وهو خلطٌ لا علاقة له بالطبيعة، بل هو موقف إنجازي لنوع من السلطة. وبالتالي فإن المشكِل الجندري لا يمكن طرحه بشكلٍ مناسب إذا بقينا في حدود الدفاع المدني عن حقوق «المرأة» ضد سُلطة «الرجل»؛ لأن ذلك يفترض أننا قبِلنا بالتقسيم الجندري السائد؛ حيث لا تخرج «المرأة» عن مفهوم المرأة ولا يخرج «الرجل» عن مفهوم الرجل إلا حقوقيًّا فقط. الجندر ليس مشكِلًا حقوقيًّا إلا عرَضًا. بل هو مشكِلٌ هووي.

ربما نعثر هنا على بعض إجابة عن هكذا سؤال: بأي وجهٍ يجدر بنا أن نفهم أن القرآن المدني قد تضمن «سورة النساء» وليس سورة «المرأة»؟ وحتى لغة القرآن المكي هي لم تذكر «المرأة» بالتعريف بل جعلَتها في أغلب المواضع القصصية مضافة إلى «زوجها» (امرأتي، امرأة فرعون، امرأة نوح ...) وما بقي من المواضع هي «امرأة» (أو امرأتان) في صيغة التنكير، وليس «المرأة» ككائنٍ مخاطَب لذاته. قد يُقال إن هذا المفهوم حديثٌ وقد تشكَّل في نطاق ثقافة «الفرد» التي ندين بها إلى أفكار التنوير والحداثة. في حين أن النساء هو مصطلحٌ قديم ينتمي إلى الثقافات التقليدية للجماعة. ومع ذلك فهذا التبرير ليس مقنعًا.

إن مدونة الحديث لا تخلو من استعمال لفظة «المرأة» هكذا بالتعريف وذلك في تقابُلٌ جندري صريح مع «الرجل» بالتعريف؛ حيث ورد الحديث عن «شهادة المرأة» كيف هي «نصف شهادة الرجل»، وذلك بالتوازي مع التقابل الذي يفصل بين «النساء» و«الرجال». وهذا يعني أن المفهوم كان متاحًا، لكن قرارًا من نوعٍ أكثر خطورة هو الذي وجَّه أُفُق الأنثى نحو مفهوم «النساء» وليس مفهوم «المرأة». ومع ذلك فإن تعليل ذلك من الداخل ليس يسيرًا.

ثمة مثلًا في **لسان العرب** ضعفٌ مربِك في المادة اللغوية الخاصة بفعل «نسا» التي اشتُقَّت منها كلمة «نساء»؛ حيث لا نعثر إلا على معانٍ متنافرة من قبيل عرق النسا والنسيان بمعنى الترك والنسي في معنى الشيء المطروح الذي لا يُذكر ... إلخ. وهي عناصر دلالية لا تصلح لبَلورة معنًى إيجابي لمفهوم «النساء». نحن لا نملك فقهًا للمرأة بل فقط فقهًا للنساء. وعلينا أن نتساءل: لماذا فضَّلَت حضارتنا مخاطبة النساء في الجمع؟ هل كان هناك تعمُّد في تحاشي مخاطبة المرأة في المفرد؟ باعتبارها جندرًا مستقلًّا معياريًّا عن منزلة «الرجل»؟ وكيف يجدر بنا أن نفهم جهود الإسلاميين المعاصرين من أجل كتابة كتب عن «فقه المرأة» (كما فعل الشعراوي مثلًا في كتابه «فقه المرأة المسلمة»؛ حيث لا نعثر إلا على فقه النساء وليس على فقه المرأة)؟ هل يحق لنا أخلاقيًّا أصلًا أن

نخاطب المرأة خارج أفق النساء؟ وكيف يمكننا أن نستفيد اليوم في إيضاح عناصر هذا النقاش من الدراسات الجندرية التي ثورّت الخطابات النسوية حول العالم؟

ما نلاحظه هو أن المساهمات النسوية العربية قوية وعريقة. لكن توتُّرًا خفيًّا صاحَبها منذ بداياتها: إنه التوتر بين مواصلة فقه النساء (الذي تعج به المكتبة الإسلامية التقليدية) وبين بَلورة خطابٍ تحرري أو جديد أو حداثي أو ما بعد تقليدي عن «المرأة». وكانت نتيجة هذا التوتر الخفي هي إنتاج خطاباتٍ نسوية شبه-«رجالية» في مقابل خطاباتٍ جندرية للمرأة، وهو تقابلٌ حادٌّ وإشكالي خفي بين مواقف نسوية حقوقية قابلة للتطعيم بمصادر أخلاقية أو فقهية غير حداثية (تتحدث عن النساء في صيغة الجمع دون التخلص من هواجس عدائية ضد سيطرة الرجال) ومواقف أنوثية ما-بعد-نسوية[١٩] أو جندرية راديكالية (تنطق باسم اختلافٍ مفتوح للمرأة في المفرد، غير مغلق على هوية الأنثى البيولوجية ودونما إحالةٍ ضرورية على دور الرجل كبؤرة سلطوية بعينها، بل على مساحاتٍ هووية مغايرة ومتنافرة مثل «التقاليد الجنسية» و«تقنيات السلطة» و«أشكال الذاتية» و«المعايير الاجتماعية»).

إن تعويل الحركات النسوية على التشريعات المدنية وحتى الفقهية التي تساعد على تحسين الوضع الحقوقي للمرأة، كما في مسألة الإرث في تونس راهنًا، وتحصينها ضد العنف بجميع أشكاله (ولا يغرنك ما ترى من التنوير فإن الغرب نفسه لا يزال مدرسةً كبيرة في تعنيف النساء وحتى قتلهن تحت اسم «العنف الزوجي»، مثلًا ثلث النساء في أمريكا تعرضن للاغتصاب والعنف والتحرش)، هو يضعها على حافة مشكِلة الجندر لكنه لا يسمح لها بالدخول إلى إشكاليته العميقة. لا ندخل منطقة الجندر إلا عندما نطرح السؤال غير المسبوق عن هوية الجندر؛ وعندما نميز بشكلٍ جذري بين «الجنس» البيولوجي و«الجندر» أو النوع الاجتماعي، وألا نؤسِّس «الجنسانية» (في معنى الميول الجنسية بحيث ينقلب الجندر إلى دفاع عن الاستعمال الإباحي للأجساد)[٢٠] على «الجنس» (في معنى الوضع البيولوجي). والحال أن هذا التوجه لا بد وأن يؤدِّي إلى

---

[١٩] Cf. Modleski, Tania, *Feminism without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age* (New York: Routledge, 1991).

[٢٠] Cf. Strossen, Nadine, *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights* (Prentice Hall & IBD, 1995).

مشاكل تفكيكية من طرازٍ غير مسبوق. مثلًا: الزعم بأن المرأة ليست أنثى إلا بالعرَض وليس **بالذات**؛ وبشكلٍ موازٍ، أن الرجل ليس ذكرًا إلا بالعرَض وليس بالذات. أن المرأة ليست قدرًا أخلاقيًّا على الأنثى؛ أن الأنثى ليست قدرًا بيولوجيًّا على المرأة. وبشكلٍ موازٍ، أن الرجل ليس قدرًا أخلاقيًّا على الذكَر؛ وأن الذكَر ليس قدرًا بيولوجيًّا على الرجل. أن الجندر (أي النوع الاجتماعي: رجل، امرأة ...) يمكن بل يجب أن يكون اختيارًا حرًّا وليس نوعًا اجتماعيًّا معطى **نهائيًّا**؛ لأنه محتوم بوضعٍ بيولوجي لا يمكن تغييره. وأخيرًا، أن التحوُّل من جندر إلى آخر هو ليس فقط ممكنًا طبيًّا بالنسبة إلى كل جسم عضوي (تحوُّل الأنثى إلى ذكر أو العكس أو تحوُّل هووي يُحدَّد لاحقًا ...)، بل هو حقٌّ أخلاقي أو إمكانٌ معياري مفتوح أمام أي نوعٍ اجتماعي تقليدي (من امرأة إلى رجل أو من رجال إلى نساء أو إلى أنواعٍ اجتماعية أخرى).

نحن نشهد انتقالًا غامضًا من دعوى «المساواة بين الجنسَين» (وهو لب المعجم النسوي) إلى دعوى «المساواة في الجنادر» أو الأنواع الاجتماعية (وهو محور المعجم الجندري). ولو أخذْنا مسألة الإرث في الإسلام مثالًا، لوجدْنا النسوية المعاصرة تُطالِب بالمساواة في الإرث «بين الجنسَين»، وذلك في نطاق النضال الحداثي ضد هيمنة ثقافة الرجال/الذكور، ورثَة عقيدة الإله الواحد والزعيم الهووي وسلطة الأب ... إلخ. في حين أن دراسات الجندر إنما تصبو أصلًا إلى «تخريب» مذهب الفرْق بين الجنسَين، ومن ثَم فتح الباب أمام «تعدُّد الجنادر» لأكثر من «اثنَين»، وذلك في إطار النضال نحو «دمقرطة» أشكال الهوية الحميمة، وفصلها ليس فقط عن التقسيم الجندري الاجتماعي الثنائي التقليدي (رجال/نساء) بل حتى عن التحديد البيولوجي الوراثي (ذكور/إناث).

ولو أخذْنا بجدية ما يُسمَّى «نسبة الجنس» (sex ratio)؛ أي نسبة الذكور والإناث في تعداد السكَّان في العالم راهنًا، ووضعنا في الحسبان وجهًا من الشذوذ في نسبة الذكور، مثلًا في الدول الغنية؛ حيث قلَّت بشكلٍ طفيف عن نسبة الإناث، فإنه يمكن عندئذٍ أن تُفاجئنا مشاكل غير مسبوقة: سوف تظهر دعوات «بيو-سياسية» للمساواة «في الرجال» وليس دعوات «هووية» للمساواة «مع الرجال»، كشرطٍ مزعج للصمود على مستوى «سياسة حفظ النوع». كأن المشكِل الديمغرافي سوف يصبح أكثر حسمًا في رسم ملامح الهوية المستقبلية للنوع البشري من المشكِل الأخلاقي-القانوني-الديني؛ حيث سوف يفرض إعادة صياغة المسألة النسوية: سوف ينقلها من المطالبة بـ «المساواة» بين الجنسَين إلى المطالبة بتوفير «حمايةٍ» ديمغرافية لأحد الجنسَين دون الآخر.

لكن دراسات الجندر سوف تجد نفسها معفاة من هذا الضرب من النقاش؛ إذْ بالاستغناء عن الفرْق التقليدي بين الجنسَين، هي سوف تستغني أيضًا عن مؤسسة الزواج التقليدية، وبالتالي لن يكون ثمة اختلال في نسبة الجنس بين الذكور والإناث؛ حيث ستتعدد «الجنادر» إلى ما لا نهاية.

ومع ذلك، علينا أن نسأل: ألا تواصل النسوية لدَينا هيمنة الرجل؟[٢١] إن بعض النسوية ليس لها من هدفٍ أقصى سوى تحرير «العذراء من القفص».[٢٢] إلا أن هذه معارك أخلاقية لا علاقة لها بمشكِلة الجندر. بل: هل النسوية أمرٌ مفيد بالنسبة إلى المرأة العربية؟[٢٣] أم أن النسوية نزعة لا تخلو من سوء فهم لجندر المرأة؟

ثم: كيف نحرر المرأة من العلاقة المزعجة بين النسوية الإسلامية والإسلام الأصولي؟[٢٤] قد يجد البعض أن عبارة «النسوية الإسلامية» مجرَّد «تناقُض في الألفاظ» (!)[٢٥] كيف نقطع المسافة الأخلاقية داخل نفس الثقافة بين «نسوية الحجاب» و«نسوية الفيمن» (الحركة النسوية الأوكرانية) التي طالت بعض مدننا؟

تقع «النسوية المسلمة» غالب الأحيان في موقف دفاعٍ هووي عن النفس، ضد خطابٍ «استشراقي» عن «المرأة المسلمة». لكن من يكتفي بالدفاع عن نفسه لا «يؤسس» لأي تجاوزٍ عميق لجندر المرأة التقليدي.[٢٦] وحين تتحول النسوية الإسلامية إلى دفاع «ما بعد حديث» عن فقه المرأة المسلمة دفاعًا عن النظرة الاستشراقية للجسد «المشرقن» بوصفه

---

[٢١] Stefanie Sanches, “Disempowering Feminism in the Middle East: how the polarization of Islam and Feminism perpetuates male dominance,” in: *Annual Human Rights Conference Nottingham* 2014 Mind the Gender Gap, https://www.nottingham.ac.uk/hrlc/documents/student-conference-2014/sanches-arab-feminism-paper.pdf.

[٢٢] Ali, Ayaan Hirsi, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (New York: Free Press, 2004).

[٢٣] Golley, Nawar Al-Hassan (2004) “Is Feminism Relevant to Arab Women?” *Third World Quarterly* 25(3): 521–536.

[٢٤] Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism* (London: Zed Books, 1999).

[٢٥] Ambar Ahmed, “Islamic Feminism: A Contradiction in Terms?,” THE FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG IN INDIA.

[٢٦] Zahira Sarwar, Exploring Muslim Feminisms: A Response to Orientalist Discourses About Muslim Women.

جندر المتعة الذكورية، هي تؤدِّي فقط إلى انبعاث «نسويةٍ محافظة-جديدة» لا تحرر شيئًا من جندر المرأة التراثي.[٢٧]

يبدو أن تأصيل الجندر في ثقافتنا؛ نعني قطع المسافة المشكِلة والمركبة من «الجنس الآخر» (سيمون دي بوفوار) إلى «حل الجندر»[٢٨] (جوديت بتلر)[٢٩] هو عندنا معركةٌ فلسفية يبدو أنها لم تبدأ بعد.

(٢) الجندر والدين

إن وقْع دراسات الجندر على فهم الدين قد تحوَّل بسرعةٍ لافتة إلى ورشة بحثٍ عملاقة[٣٠] تهدِّد أغلب الادعاءات التأويلية والأخلاقية وحتى السياسية التي بناها «المؤمنون» و«الملحدون» في كل الثقافات، ليس فقط عن أنفسهم وعن هوياتهم الخاصة، بل خاصة عن نموذج العيش الذي أسسوا عليه مجتمعاتهم. ويبدو أنه لم يعد ممكنًا أو مبررًا أبدًا مواصلة تأويل الدين أو حتى مواصلة أشكال التدين التقليدي من دون الاصطدام بأسئلة الجندر التي أخذَت أول الأمر معنًى فضفاضًا يشير إلى «النساء» أو أدوار المرأة بعامة، لكنه تحوَّل لاحقًا إلى مصطلحٍ متين ومركَّب يشمل كل ميدان الذكورة والأنوثة في كل سياسات الهوية والتمثلات التي تبنيها المجتمعات عن سلوكات الجنسَين. وربما يمكن للباحث أن يعتبر نظرية «الكوير» (الكوير: هو غريب الأطوار أو الشاذ ولكن من دون معنًى ازدرائي هو «الجنس الحر») هي الورشة التي خرجَت منها أكثر التساؤلات

---

[٢٧] Cf. Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern analysis* (Oxford University Press, 1999).

[٢٨] Cf. Butler, Judigh, *Undoing Gender* (New York and London: Routledge, 2004).

[٢٩] Butler, Judith, "Sex and Gender in Simone De Beauvoir's Second Sex," *Yale French Studies*, no. 72 (1986): 35–49.

وبالعربية: جوديت بتلر، «الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار». ترجمة: لجين اليماني. موقع **نَظَرْ** ١٩ مارس، ٢٠١٦م:

*https://nthar.net/*جوديت-بتلر-الجنس-والجندر-في-الجنس-الآخر

[٣٠] Morny Joy, "L'impact du genre sur l'étude des religions," in: *Diogène*, n° 1/2009, 113–125.

طرافة عن مفردات الدين اليهودي-المسيحي، ولا سيما المسيح أو الله،[٣١] ومن ثَم فإن الخطر المعياري الأكثر طرافة (أو تطرفًا) ليس البحث في جندر الله بل في طرح السؤال اللاهوتي عن الإله «الكوير» كما يمكن أن يؤمن به المثليون ما بعد المحدَثين، وهم يحاولون الانتقال خارج أفُق الدين التقليدي «من اللاهوت المثلي إلى اللاهوتيات الجنسية الحرة».[٣٢]

بلا ريبٍ قد يبدو التمييز التقليدي بين «الجنس البيولوجي» للمولود (ذكر/أنثى) وبين «الجندر» أو «النوع الثقافي» الذي يُفترَض أن ينتمي إليه في حياته (رجل/امرأة)، بديهيًّا بل إنه إجراءٌ شكلي في أي ثقافة؛ فهو لا يحتوي — لأول وهلة — على أي خطورةٍ معيارية خاصة، نعني خطورة على أخلاقه أو سياسة هويته أو طبيعة السلطة التي تُمارَس عليه أو يمارسها. لكن ما قد يبدو أبعد حقًّا عن النقاش حول هوية الجندر هو نوع الإيمان الذي يمكن أن يعتنقه أو نوع الإله الذي يمكن أن يؤمن به هذا المولود في يومٍ ما. طبعًا، نحن إلى حد الآن قد تورطنا سلفًا في الحديث عن «مولود» وليس عن «مولودة». وهذا بحد ذاته لا يُحَس من فرط الانصياع الصامت لتوزيعٍ جندري لا نراه غالب الأحيان؛ لأنه يستفيد من تواطؤ النحو واللغة معه، قبل تواطؤ المجتمع أو الدين.

لكن الباحث يصطدم هنا بظاهرتَين تعمل الواحدة منهما على طمْس الأخرى؛ إذ بقدر ما يعمل كل دين على توحيد ماهية النوع البشري بواسطة إيمانٍ «غير مجنوس» و«غير مجندَر» في آنٍ، ينزع السؤال عن الجندر إلى تشقيق الهوية في ضوء الفرْق المعياري الذي تحمله في «ذاتها» بين «الجنس» البيولوجي و«النوع» الثقافي، بين الهوية الموروثة وسياسات التذوُّت الحر. إن الإيمان مجندَر سلفًا؛ وذلك طالما هو يعتنق عقيدة «الإله»[٣٣] الواحد (الذكَر النحوي والأنطولوجي) الذي يحميه «الرجال» وتخضع له «النساء» باسم تشريعٍ مقدَّس حول التمييز الجنسي بين الذكَر والأنثى.

---

[٣١] Cf. Claudia Schippert, “Implications of Queer Theory for the Study of Religion and Gender: Entering the Third Decade,” in: *Religion and Gender*, vol. 1, no. 1 (2011), 66–84.

[٣٢] Goss, Robert E., *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland: Pilgrim Press, 2002.

[٣٣] Børresen, Elisabeth, *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis: Fortress Press, 1995; Goss, Robert E., *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up. Cleveland*: Pilgrim Press, 2002.

كان الدرس الأخلاقي التقليدي يعتبِر «الإنسانية» بمثابة الوحدة الأخلاقية العليا أو الأخيرة التي انطلاقًا منها يبدأ الاتصال بالكائن المتعالي أو الله. قد يبدو أن التبذير الوحيد هنا هو التضحية بالكثرة البشرية المفردة في كل مرة وبأصالة كل شخص على حدةٍ، وذلك من خلال المساواة الوجودية بين الناس كافة في «نفسٍ» واحدة أو كلية هي الإنسانية جمعاء أي مجموع الزرافات المؤمنة التي يمكن أن تنضوي تحت سُلطة الإله الإبراهيمي دون سواه. لكن ما يسكُت عنه الدرس الأخلاقي التقليدي هو أمرٌ مضاعَف: ليس فقط التوزيع الجنسي للمؤمنين بل التنضيد الجندري لهويَّاتهم.

إن المشكِل عندئذٍ هو: ما هو الدور الذي أدَّاه الجندر في تنظيم لعبة المعنى الجنسي التي يقوم عليها الدين التوحيدي؟[٣٤] الإيمان لعبة معنًى مجنوسة ومعقدة بلغَت في كتابات كيركغارد أو نيتشه إلى طَور المفارقة التي تدعو إلى التفكير من دون أية ضماناتٍ لاهوتية جاهزة. إلا أنه من الاستخفاف الكبير بتعقُّد الطبيعة الإنسانية أن ننخرط في إلحادٍ جديد،[٣٥] نعني قائم على محاججةٍ تستند إلى نتائج العلوم الطبيعية الراهنة، من أجل دحض الإيمان أو مقاومته. كل إلحادٍ حجاجي هو ضجيجٌ خارج أفُق الدين، وذلك أن الأسئلة الأكثر خطرًا عن هذا السلوك في العالم إنما تُوجَد على مستوًى آخر من البحث. وإن أفضل مثالٍ راهن على هذا المستوى الآخر هو مسألة الجندر. لا أحد يمكنه التملص من جندره، وذلك أنه لا أحد على استعدادٍ لأن يُراجع جنسه. طبعًا، ثمة متحولون، نعني بذلك الجندر الذي ينتج عن الانتقال من جنس إلى جنسٍ آخر، وذلك بإجراء عمليةٍ جراحية على الجسم. ولكن هل مجرَّد تغيير أعضاء الرغبة أو التناسل يؤدِّي فعلًا إلى تغيير الهوية؟

على هذا المستوى يدخل الدين بأسئلةٍ محرجة: إن الجندر لا يغير «الروح». طبعًا، يمكن أن ندخل في نقاشٍ معقَّد حول الفرْق بين «الروح» و«النفس» (كما فعل ذلك الفكر الوسيط) أو بين «النفس» و«الذات» أو بين الأنا والهو (كما يفعل المعاصرون)، إلا أن ذلك لا يمكن أن يغيِّر طبيعة المشكِل من دون أن يؤدِّي إلى تدمير «الهوية» التي

---

[٣٤] Cf. F. Klopper, “Women, monotheism and the gender of God,” in: *In die Skriflig* 36(3) 2002:421–437.

[٣٥] Cf. Victor J. Stenger, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, 2009.

يدَّعيها شخصٌ ما عن «نفسه»: أنه «هو» وليس شخصًا «غيره». وحسب ماكنتاير أو ريكور أو رورتي لا يصمد عندئذٍ من معنى الهوية إلا الرابط السردي. لا يحمي الفرد المعاصر من الانهيار سوى الهوية السردية التي ينجح في تنظيمها حول نفسه. لكن الجندر يطرح صعوبةً تتجاوز نقاش الفلاسفة المحدَثين حول الهوية/الذات المؤسِّسة.[٣٦]

إن الدين التوحيدي قد وفَّر هو أيضًا سرديةً متماسكة حول أدوار الجنس (بين الذكَر والأنثى) وأدوار الجندر (بين الرجال والنساء). لكن هذه السردية قد تبدو فقيرة من حيث الاقتراحات التي تُقدِّمها عندما نقف على سيطرة جندر على جندرٍ آخر باسم الجنس؛ ولذلك فإن الاجتهاد من أجل إنقاذٍ تأويلي عنيف للمقاصد الدينية المفترضة من قوامة الرجال على النساء أو من تفضيل الذكَر على الأنثى هو موقفٌ خطير ويمكن أن يؤدِّي إلى زعزعة سردية الإله التوحيدي.

من أجل ذلك انخرطَت الدراسات النسوية بشكلٍ حثيثٍ فيما سمَّاه بعض الباحثين «جندرة تاريخ الأديان»؛[٣٧] وذلك لأن الدين التوحيدي هو المدونة الأكثر تأثيرًا على بناء الهوية الحديثة للإنسانية أكانت هويةً مجنوسة (مذكَّرة أو مؤنثة) أو مجندرة (رجال/نساء). وصار المشكِل الحاسم هو: كيف ندرس الدين من منظور الجندر؟ بالطبع علينا الاحتراس من مجرَّد الخلط بين الدراسات النسوية ودراسات الجندر. لكن ما وقع هو أن تطبيق الجندر على الدين قد جاء يشبه ضربًا من الثأر النسوي من الجندر التوحيدي. وقد يبدو أن الجندر الذكوري لا يبذل احتجاجًا صريحًا حول التوزيع الجندري للكتب المقدَّسة، من حيث إنه قد يُفترَض أنه في صالحه.

لكن بعض الدراسات الجندرية تشير إلى أن النساء أكثر ميلًا للتدين من الرجال.[٣٨] هذا المُعطَى الإحصائي يبعث على التساؤل: إذا كان الدين هو مصدر التشريع الذي يستند

---

[٣٦] Cf. Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

[٣٧] Lisbeth Mikaelsson, "Gendering the History of Religions," in: *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 1. Edited by P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2004, pp. 295 sqq.

[٣٨] Cf. David de Vaus and Ian McAllister, "Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory," *American Sociological Review*, vol. 52, no. 4 (Aug., 1987), pp. 472–481.

إليه الرجال عادة في تبرير جندرة دَور المرأة فكيف نفسر أو حتى كيف نفهم ميل النساء لأنْ يكُنَّ أكثر تدينًا من الرجال؟ من اللافت أن التفسيرات المقدَّمة غالبًا قد كانت هي نفسها تفسيراتٌ مجندرة: أن الأنثى تتماهى مع الإله بوصفه صورة عن الأب الذكَر ومن ثَم تجد الدين أكثر جاذبية على خلاف ما يفعله الذكور.[٣٩] لا ريب أنه تُوجَد تفسيراتٌ أخرى تحرص على اعتماد مفهوم التنشئة الاجتماعية، مثلًا، حيث تفترض أن تجارب الطفولة المبكرة للأنثى هي التي تهيئها للقيَم الدينية في دَور المرأة مثل حل المشاكل والخضوع والرفق والحنان، وتعتبر في المقابل أن هذه القيم هي أقل تناغمًا مع دَور الرجل. كذلك ثمة من يتخطى نطاق التفسيرَين السابقَين، ويعتمد معالجة بنيوية: إن الموقع البنيوي للأنثى داخل المجتمع، مثل الإنجاب أو قلة المشاركة في عالم الشغل أو القيم المنزلية، هو العامل الأنسب لفهم ميل النساء إلى التدين. ومع ذلك فإن السؤال لا يزال يُطرَح دومًا: لماذا تكون النساء أكثر تدينًا؟ وهل هناك رابط بين الفيزيولوجيا والإيمان؟

لا يمكن تأويل الجندر النسوي بمعزل عن ثقافة الجندرة التي غزَت كل الثقافات تقريبًا وهيكلَت الحضارات الكبرى التي نعرفها. وإن أعلى فكرة تواجهنا هنا هي فكرة الله المجندَر أو جندر الله. – ربما من المفيد أن نهتم ليس بانتقال الإنسانية من الشرك إلى التوحيد بقدر ما يجدُر بنا أن نوجِّه أسئلتنا نحو ظروف الانتقال من تأنيث الألوهية في عصر «الربَّات» أو «الإلهات» إلى عصر الأرباب أو الآلهة في صيغة المذكَّر، وإن كان يمكننا دومًا أن نحتفظ بالفرْق الاستعاري بين الذكَر والمذكَّر هنا: إن الإله التوحيدي مذكَّر دون أن يُتصَور بوصفه ذكرًا بالمعنى التناسلي. والتنبيه على أنه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] هو بالأساس تنبيهٌ جندري، وليس لاهوتيًّا إلا عرَضًا. إن المرور من الواحد (يَهْوَه YHWH) إلى الكثرة (ألُوهِيم Elohim) ربما هو حدثٌ لاهوتي داخلي لا يمس بجندر الإله في ثقافة التوحيديين. «الله»؛ إذا كان يرجع في جذره اللغوي السامي إلى «ألوهيم» اليهود فهذا يعني أنه إله الآلهة أو الإله الذي لا تعدو الآلهة الأخرى أن تكون سوى تعبيراتٍ أو أسماء أو تجلياتٍ عنه. لكن ما لا يتغير هو جندر الإله/الأب:[٤٠]

[٣٩] Cf. Morny Joy, “God and Gender: Some Reflections on Women’s Invocation of the Divine,” in: Ursula King (Editor), *Religion and Gender*, Wiley, 1995, pp. 121–143.

[٤٠] Cf. Deborah F. Sawyer, God, *Gender and the Bible*, Routeledge, London and New York, 2002, pp. 10–15; pp. 115 sqq.: “Fatherhood–divine and human”.

إنه المذكَّر الواحد أو الوحيد من نوعه. وانطلاقًا منه تبدأ سلسلة الجنادر في أدوارٍ سردية تأسيسية: الله/المذكَّر؛ الشيطان/المذكَّر؛ آدم/الذكَر؛ النبي: الذكَر. وذلك في تساوُقٍ صارم مع الأب/الذكَر والملك/الذكَر والنحو/الذكوري. وإن ثلاثية الإله/الملك/الأب ليست مجرَّد مدوَّنة سُلطة بل هي وثيقةٌ جندرية تأسيسية تحوَّلَت إلى سياسة للحقيقة. وفي كل الأسماء الأخرى للإله لدى اليهود (مثل مولاي Adonaï أو الاسم *Hashem*) أو لدى المسيحيين (المنقذ Yehoshua، ابن داود، ابن الإنسان، المسيح *mashia'h*) أو لدى المسلمين (الله، الإله، الرب، وقائمة الأسماء الحسنى هي أسماءٌ مذكَّرة)، أو في الترجمات اللاحقة من يونانية (Kyrios) ولاتينية (Dominus)، ظل معنى الألوهية مجندرًا بعنايةٍ شديدة.

وعلينا أن نسأل: ما هو أصل الجندرة بما هي كذلك؟

لا يُوجَد أصلٌ آخر غير اللغة، نعني قوانين النحو.[٤١] وحسب نيتشه لولا النحو لما كان هناك «أنا أفكر». إن ما نسمِّيه «أنا» هو في أصله الصامت فخٌّ نحوي تحوَّل بالثقافة إلى سُلطةٍ هووية. وبعد المنعرج اللغوي أصبح يمكن اعتبار هذا التخريج بمثابة شكلٍ نموذجي لكل تصوُّرٍ جندري للمفاهيم الدينية الأساسية من قبيل «الإله» و«الشيطان» و«آدم» ... إلخ. علينا أن نتخيل: كيف كان يكون معنى «الأنا» الإلهي أو الآدمي قبل ظهور اللغة؟ وخاصة: كيف كان يمكن التعبير عن قرارات التذكير والتأنيث من دون نحو؟ وهو ما يؤدِّي تواليًا إلى القول بأن جندرة الكائنات الاجتماعية إلى «نساء» و«رجال» هو غير ممكن من دون صيغٍ نحوية تم «بناؤها» بعنايةٍ سياسية مرعبة. إن تعليم اللغات في كل مكان هو إذن سياسةٌ جندرية غير مباشرة ليس فقط تجاه الحيوانات العاقلة وغير العاقلة بل حتى تجاه ميدان المقدَّس بعامة. لا يمكن تصور ميدانٍ مقدَّس أو خطابٍ ديني من دون قراراتٍ نحوية تُؤنِّث وتُذكِّر في نوع من السخرية السوداء. وحسبما تؤكده لوسي إيريغاراي، في كتابها «الجنس الذي هو ليس واحدًا»، فإنه تُوجَد على الدوام فروقٌ ذات دلالة؛ أي جندرية، بين اللغة التي يتكلمها الرجال واللغة التي تتكلمها النساء.

بلا ريبٍ يمكننا أن نحتج بأن الإله «مذكَّر» ولكن ليس «ذكرًا». لكن هذا التمييز قائم على فراغٍ نحوي فظيع: المذكَّر هو ما يصح أن تشير إليه بقولك «هذا». مثل رجل،

[٤١] Cf. Kira Hall, Mary Bucholtz (Editors), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*. Psychology Press, 1995.

حصان أو كتاب، بحر. وهو عندئذٍ إمَّا حقيقي (رجل، حصان) وله أنثى من جنسه، أو مجازي (كتاب، بحر) وليس له أنثى من جنسه. هذا يعني أن الإله مذكَّرٌ مجازي؛ أي لا يُقابِله أي نوع من الأنوثة. ومن ثَم هو يقع خارج أفق الحيوانية بعامة. أيُّ معنًى عندئذٍ لتذكير الألوهية عند الإبراهيميين؟ هل هي مجرَّد «هذيَّة» نحوية أي مجرَّد سياسة إشارة أو تخاطب تم تقديسها لاحقًا لأسبابٍ سلطوية؟ إمَّا أنَّ هذا هو ما جناه النحو على هذه القطعة من الإنسانية، نعني أنه أمرٌ نابع من طبيعة اللغات السامية ولا دافع له؛ وإمَّا أنَّ هذا الأمر هو قرارٌ ثقافي نتيجة نوعٍ معين من سياسة الحقيقة قائم على استبداد الذكور على الإناث استبدادًا تحوَّل إلى تكريسٍ هووي دخل في ميدان المقدَّس وانقلب إلى حواس طويلة الأمد لشعوب بأكملها.

إن القراءة اللسانية للمفردات الدينية تُحوِّلها إلى استتباعاتٍ أخلاقية لِبنًى تداولية لا تراها. وحين ننجح في إضاءة المفردات النحوية بواسطة أسئلةٍ جندرية، فإننا نرتعب من هشاشة ادعاءات الصلاحية التي ينبني عليها القول الديني حول الجنسَين. إنها ادعاءات ليس لها من وجاهةٍ سوى شحنتها التداولية. وكل ما عدا ذلك هو تبريراتٌ هووية لاحقة أو مفاعيل سردية تم بناؤها اجتماعيًّا وتمثيليًّا على مراحل متطاولة، وإنْ كان ذلك قد لا ينقص شيئًا من جلالتها.

إن الخطابات النسوية التقليدية حول منزلة النساء في هذا الدين أو ذاك — وهي تقريبًا خطاباتٌ تنويرية تُدافع عن حرية النساء ضد سُلطة الرجال — لم تعُد موقفًا نقديًّا مناسبًا منذ تسعينيات القرن الماضي، عندما أخذَت تتكوَّن، خاصة بعد المنعرج اللساني، إضاءاتٌ ما بعد كولونيالية وما بعد بنيوية ودراساتٌ جندرية حول الهشاشة الأنطولوجية لمفاهيم الذكَر والأنثى التي أقامت عليها الأديان العالمية فِقهها الهووي. لقد تبين أن مفردات الذكَر والأنثى، مثل مصطلحات الرجل والمرأة، هي كلها بناءاتٌ تداولية ليس لها من صلاحيةٍ سوى مفعولها الإنجازي داخل جماعةٍ لغوية أو تواصليةٍ مخصوصة. وعندئذٍ لم يعد المشكِل هو فقه النساء أو البحث النسوي في منزلة المرأة في الدين، بل صار القطب الجديد للبحث هو الدين والجندر[٤٢] في ضوء سياسات الهوية ومسألة السلطة باعتبارها مشكِلًا تداوليًّا. كان الرهان النسوي تنويريًّا (تحرير المرأة) في حين أن البحوث الجندرية هي تفكيكية أو كما تقول جوديت بتلر «تخريبية»؛ إنها

[٤٢] Cf. Ursula King (Editor), *Religion and Gender*, Wiley, 1995.

تتعلق بمراجعة مقولات الذكورة والأنوثة وطبيعة دورها في تبرير الهوية أو السلطة. وحين نقول إن الدين لا يعيِّن هوية النساء كما تقول سرديات الخلق، بل يجندرها فقط، فنحن نعني أنه لا تُوجَد أصلًا هويةٌ نسوية جاهزة للإناث، كما أنه لا تُوجَد هويةٌ رجالية جاهزة للذكور. ما فعله الدين بخاصة هو «أقنمة» أو «شخصنة» وضعيات أو أدوار تداولية كانت موجودة في الجماعات البشرية التقليدية وحوَّلها إلى مفاهيم عقدية ودافع عنها باعتبارها مقدَّسات، أي مصادر تشريعٍ روحي للهوية. وفجأةً، ربما، لم يعُد من معنًى لدراسة الدين سوى التحول إلى ضربٍ من تأويلية الجندر. لكن هذا لا يعني أبدًا تشريع الإلحاد، فهو كما نعلم مجرَّد موقفٍ ديني مقلوب، كما يمارسه اليوم «الملحدون الجدد» في الكتابات الأمريكية، مثل ريتشارد دوكينز أو سام هاريس. بل إن تخريب التصورات البالية للذكورة والأنوثة لا يعني التخلي عن استعمالها. إن اللغات هي إلى حدِّ الآن لغاتٌ مجندرة، وبالتالي لا يمكن لأحد أن يكف عن الجندرة. إن الرهان هو تخريبها من الداخل حتى تكف عن ممارسة آلياتٍ تسلُّطية لم تعد تتمتع بأي حصانةٍ روحية. إن الإيمان ليس مشكِلًا نحويًّا. وحين نكف عن جندرة الله أو آدم أو النبي يكف الدين عن إنتاج ثقافة الملة وكأنها رسالةٌ سماوية، والحال أنها مجرَّد ظواهر تداولية.

إلا أن الفلسفة اليوم لم تعُد مستعدة لأنْ تماهي بين مراجعة الدين من وجهة نظر الجندر وبين أطروحة العلمنة. إن ما أشار إليه هابرماس تحت عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانية» هي أيضًا مجتمعات «ما بعد-دينية»، وهذا يعني أنه لم يعُد من معنًى لأنْ يدَّعي أحد المواطنين أنه ملحدٌ جديد أو أنه ديمقراطي. إن أَخْذ الجندر مأخذ الجد هو أخطر بأشواط كثيرة من موقف الإلحاد. لقد كان الفصل اللائكي الفرنسي نفسه بين الدولة والكنيسة قائمًا بشكلٍ غير مباشر على فصلٍ جندري أو تقسيمٍ جنسي بين الفضاء العمومي (حيث الرجال والعقل والسلطة)، من جهةٍ، والحياة الخاصة (حيث النساء والمشاعر والحدوس)، من جهةٍ أخرى. إن طرْح قضية المساواة في ضوء الجندر أخطر من مجرَّد النضال من أجل تحرير المرأة من السلطة الدينية. إن العلمنة — وهي في الغالب مجرَّد تدنيسٍ معياري للقيم المسيحية — ليست بريئة من رواسب الجندرة التقليدية التي أنتجَت الأديان.[٤٣]

[٤٣] Cf. Alberta Giorgi, "Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field," in: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, setembro 2016: 51–72.

ولذلك فإن أطرف ما في دراسة الدين من وجهة نظر الجندر هو فتح المجال أمام وعودٍ تأويلية جديدة حول أنفسنا العميقة. وقد ظهرَت فعلًا محاولاتٌ لتأصيل الجندر في نصوص المسلمين التأسيسية.[٤٤] لكن الأهم في مفهوم الجندر هو، كما تقول أطروحة لوسي إيريغاراي، مناقشة «الفرْق الجنسي» (باعتباره حسب رأيها مشكِل الكينونة الخاص بعصرْنا) بين الذكَر والأنثى، وذلك من دون أي معاداةٍ مبدئية ضد الرجل؛ أي بالتمييز الصارم له عن «التراتبية الجنسية»، ومن ثَم فإن المطلوب فلسفيًّا هو إذن تطوير «إتيقا للفرْق الجنسي»[٤٥] من شأنها عندئذٍ أن تُضِيء في كل مرةٍ بأي وجه تكون اللغة التي نتكلمها جميعًا مجندَرةً سلفًا وأنه لا تُوجَد لغةٌ محايدة جندريًّا.

(٣) في جندرة الإرهاب

ما وجه الصلة بين الجندر والإرهاب الديني، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالنساء؟ وأية إفادةٍ نقدية تضيفها دراسات الجندر حول علاقة النساء بالإرهاب؟ هل نحن أمام إرهابٍ جديد؟ وهل ثمة إرهابٌ ذكوري وآخر نسوي بحيث إن إغفال دَور «الجنس» بمعنيَيه (البيولوجي والاجتماعي) سوف يجعلنا نهمل الوجه المخفي من حقيقة الإرهاب؟ أم أن الإرهاب — أي استعمال الموت بوصفه وجهة نظرٍ ضد آخر بشري بلا ملامح خاصة — هو ظاهرة لا جنس لها أو لا يمكن تجنيسها (في الأجساد) ولا جندرتها (في المجتمع)؟ وبعامة كيف نفسِّر حدة البحث في دلالة «الإرهاب النسوي»؟[٤٦]

علينا أن نؤرِّخ أولًا لهذه الظاهرة، فهي جديدة بشكلٍ مزعج. وعلى الأغلب هي خاصة بهذه الألفية الجديدة. كانت دراسة الإرهاب حقلًا بحثيًّا في السبعينيات من القرن الماضي وكان رهانها هو التمييز بين العنف والإرهاب أو بين إرهاب الجريمة المنظمة والمقاومة ضد الاستعمار ... إلخ. لكنها كانت — مثل كل حقول البحث التقليدية إلى حد تلك الفترة — تحمل توقيعًا جندريًّا ذكوريًّا. ورغم مشاركة النساء دومًا في جميع

[٤٤] Cf. Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

[٤٥] Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*. A & C Black, 2005, pp. 7 sqq.; 99 sqq.

[٤٦] Cf. Karen Jacques, "Female Terrorism: A Review," in: *Terrorism and Political Violence*, Volume 21, 2009, pp. 499–515.

الحروب التقليدية فإن تحليل الإرهاب من وجهة نظر الجندر هو ظاهرة غير مسبوقة إلى حدٍّ كبير. ويبدو أن التمييز بين «النساء» (بالمعنى التقليدي) وبين «الجندر» قد ظهر في أواسط العشرية الأولى من هذا القرن. وبدأ التأويل الجندري للإرهاب النسوي بوصفه ظاهرة برأسها: أن الانتحار أو القتل أو الموت له حوافز جندرية علينا دراستها. وعلينا أن نسأل: ما هو الشيء المميز في الإرهاب القائم على الانتحار النسوي؟[٤٧]

إن إرهاب النساء هو ظاهرةٌ جندرية جديدة على الرغم من أن جدتها لم تمنعها من أن تغطِّي جملة مراتب أو أنواع الإرهاب: فهي لا تقف عند الخدمات اللوجستية للإرهابيين بل تتعداها إلى التجنيد والعمل الدعوي واحتجاز الرهائن واختطاف الطائرات. لكن الإرهاب النسوي لا يبلغ المفارقة الأخلاقية التي تميزه عن الإرهاب الرجالي إلا عندما تُقْدم النساء على استعمال الجسد الأنثوي — في بُعدَيه الأكثر حميمية واستثناءً، ألا وهما الموت والجنس، ونعني بذلك التفجيرات الانتحارية ودعوى «جهاد النكاح» — بوصفه تقنية إرهاب. ولأن الجنس والموت من قبيل التجارب القصوى فإن التحليلات والمناقشات الرائجة حول إرهاب النساء قد ظلَّت دومًا تحت وطأة تقاليد التفكير النمطي حول المرأة ومدى قدرتها على التمرد ليس بالمعنى السياسي فقط بل بالمعنى الجندري: أي مدى عصيانها لادِّعاء الصلاحية أو الحقيقة الذي يرفعه المجتمع التقليدي حول جسدها. لا يزال جسد المرأة في كل مكان وثيقةً أخلاقية أو دينية ضدها؛ ولذلك فإن «جندرة الإرهاب»[٤٨] سوف تفرض علينا مراجعةً خطيرة لمدى فهمنا لحقيقته ومعالجته في المستقبل.

من المؤكد أن الموت ليس مؤنثًا، نعني ليس مذكَّرًا بالضرورة طالما أن الموت الأنثوي يقتل أيضًا. ومن ثَم فإنه لا يُوجَد تفجيرٌ انتحاري خاص بالجنس «اللطيف» وآخر خاص بالجنس «الغليظ». وليس ثمة مساواةٌ أكثر مما في واقعة الموت؛ ولذلك فإن نكتة الإشكال لا تتعلق بالنساء «بما هن كذلك»؛ أي وفقًا لتصنيفٍ فقدَ اليوم جزءً مربكًا من صلاحيته، بل بنوع التمثيلات الجندرية السائدة التي نواجه بها ظاهرة الإرهاب متى

[٤٧] Lindsey A. O'Rourke, "What's Special about Female Suicide Terrorism?," in: *Security Studies, Volume 18, 2009, pp. 681–718*.

[٤٨] Jessica Auchter, "Gendering Terror, Discourses of Terrorism and Writing Woman–as–Agent," in: *International Feminist Journal of Politics*, Volume 14, 2012, pp. 121–139.

صدر عن المرأة المعاصرة. إن المشكِل هو نزاع تمثيلاتٍ جندرية يندلع ما إن يكون الفاعل امرأة وليس رجلًا.

بذلك يمكننا أن نفسِّر ليس فقط نجاعة استعمال الموت بل إثارته واضطرابه المعياري حين يكون الممثل مؤنثًا؛ إذْ لا تتميز نجاعة الإرهاب النسوي عن نجاعة الإرهاب الرجالي إلا في مستوى البداهة، كان إرهاب الذكور بديهيًّا ورسميًّا دومًا؛ وذلك لأنه كان يتِمُّ في نطاق مجتمعاتٍ أبوية تعود إلى تاريخٍ سحيق حتى تحوَّل الوضع الجندري للرجال إلى وضعٍ طبيعي. ولا نكاد ننتبه إلى المفعول الجندري في السرديات التقليدية للإنسانية طالما كان البطل مذكَّرًا، أكان أبًا (مؤسسة الزواج) أم ملِكًا (مؤسسة الحكم) أم إلهًا (مؤسسة الدين). لكن المرأة الإرهابية قد زحزحَت هذه الصورة الجندرية عن مكانها بأن استولَت على آلة الموت التي كانت دومًا حكرًا ذكوريًّا. كانت الحروب تتم دومًا بين الذكور، كانت تحمل دومًا توقيعًا ذكوريًّا، وفق عقيدة لا تترك للنساء إلا دورًا مساعدًا وغالبًا ما يكون دورًا غير عنيف. ومع أن العصور السابقة إلى حد القرن العشرين لم تعدم وجود نساءٍ «محاربات» إلا أن «الإرهاب» ليس عملًا حربيًّا. ثمة فرْقٌ معياري بين الحرب، التي هي ظاهرةٌ رسمية وقانونية وحتى دينية، وبين الإرهاب الذي هو ظاهرةٌ عدمية، أي انتحارية. والسؤال عن جندرة الإرهاب هو: ما هو الدور الذي أدَّاه الجندر (أي جملة التمثيلات الأخلاقية عن الذكَر والأنثى والتصنيفات الاجتماعية المبنية على تقسيم العمل بين الرجال والنساء) في بَلورة نوعٍ جديد من الإرهاب؟

تكمن إثارة الإرهاب المجندَر في عنصرٍ لا علاقة له بأدوات الحرب. إنه إرهاب يقع في مخيالنا الثقافي: أكان قديمًا (القبيلة/الجماعة الدينية) أم حديثًا (الجنس الناعم/خصائص الأنوثة ...) والسؤال عنه هو أقرب إلى نقطة التعجب منه إلى نقطة الاستفهام. هو ليس سؤالًا معرفيًّا عن موضوعٍ سوسيولوجي بل هو حيرةٌ رمزية تمس تصوُّرنا لأنفسنا العميقة، وذلك بسبب علاقة النساء بالهوية في أي ثقافة.

حين تنبني علاقةٌ جماعوية بين النساء على أساس شعار «أخوات في الإرهاب»[٤٩] فإن مفهوم «الأختية» (sorority) الإرهابية من شأنه أن يدمر ما تبقَّى من الهيبة الأخلاقية

[٤٩] Kathy Laster, "Sisters in Terrorism? Exploding Stereotypes," in: *Women and Criminal Justice*. Volume 25, 2015, pp. 83–99.

لمفهوم «الأخوة» (fraternity) الذكوري الذي قام عليه مبدأ التعارف بين البشر المؤمنين في الملل الدينية ومبدأ المواطنة بين العلمانيين في الدول المدنية الحديثة. كما أن صفة «الأم الإرهابية» ليس أقل مفارقة، ثم سائر العلاقات مع الأنثى مثل «البنت الإرهابية» و«الزوجة الإرهابية» و«الحبيبة الإرهابية» ... إلخ؛ إذْ لا يقع التفجير على مستوى القنابل فقط بل على مستوى الهوية أيضًا. وما إن تفجِّر امرأة نفسها حتى تصبح كل مساحات الهوية في خطر.

يتم استعمال إرهاب النساء (وفي بعض الأحيان إرهاب الفتيات الصغيرات) بوصفه التعبير الأخير عن رعب الرسالة السياسية المعولمة. المرأة هنا هي أقصى وسيلة إثارةٍ عدمية لِبثِّ صوتٍ دعوي لا يعوِّل على أي نوع من الحداثة السياسية، فقط لأنه يصدر عن أجسادٍ سقطَت في العصر في شكل كارثة. ولأن الإرهاب هو بالأساس ظاهرةٌ صوتية، أي مجرَّد آلةٍ دعائية أساسها استعمال الموت المجاني من دون أي مضمون أخلاقي قابل للتقاسم مع أعضاء الإنسانية الحالية، فإن تجنيد النساء/الفتيات/الشابات/الأمهات لم يكن بالأساس لأسباب تقنية — نعني ميزات التحجب والتنقب والتنكر والحصانة الخلقية والحميمية الجسدية ... إلخ — بل خاصة لأسبابٍ إشهارية: إن النساء الإرهابيات تمارين مستفزةٌ جدًّا عن الرعب الأخلاقي المرئي. صحيح أن مرآوية الرعب ليست حكرًا على النساء لكن تأنيث الرعب يمنحه نجاعةً استثنائية؛ ولذلك فإن جندرة الإرهاب هنا هي سياسةٌ عدمية غير مسبوقة في صنع الحدث والاستيلاء على الفضاء العمومي العالمي أي على كل الشاشات التي تصنع المرئي وتبيعه وتتبادله وتحدِّد ثمن استهلاكه داخل المجتمعات الفرجوية المعاصرة.

لكن الإرهاب ظاهرةٌ تاريخية في تطوُّرٍ مطَّرد. وهذا ينطبق أيضًا على جندرة الإرهاب.

كان أقصى ما يمكن أن يبلغه «الجهاد الأنثوي»[٥٠] هو التفجير الانتحاري، لكن الدور الحاسم للنساء في حركة القاعدة مثلًا لم يكن الانتحار بل توفير الحاضنة الثقافية التي تنمي التحفيز الأخلاقي لتربية أولادٍ وبنات إرهابيين وهن يتبعن هنا تأويلًا جندريًّا خاصًّا للعقيدة الراديكالية. كان جهاد الأنثى هو وضْع نفسها على ذمة المجاهدين الذكور

---

[٥٠] Katharina Von Knop, "The Female Jihad: Al Quaeda's Women," in: *Studies in Conflicts and Terrorism*, Volume 30, 2007, pp. 397–414.

من حيث المساعدة المادية والنفسية سواء في حياتهم (النصرة والمساعدة) أو بعد مماتهم (تربية الأولاد على أساس العقيدة الراديكالية).

إلا أنه علينا أن نفرِّق في آخر المطاف بين استخدام النساء في الإرهاب (وهذا في الأغلب موقفٌ ذكوري؛ حيث يبقى دَور النساء الأمهات/المجندات/الشهيدات أداتيًّا،[٥١] ومن ثَم هو ليس قناعةً نسوية) وبين انخراط النساء أنفسهن وبإرادتهن في «نمط الحياة» الإرهابية، أي سفر النساء جسديًّا وروحيًّا بلا رجعة إلى مناطق تحوَّل فيها الإرهاب إلى نموذج عيش بل إلى حياةٍ يومية حيث يتعلم المرء؛ أكان امرأة أو طفلًا، كيف يعيد إنشاء هويته الشخصية. إن إرهاب النساء يختلف عن إرهاب الرجال في كونه قد ضخَّ معنًى غير مسبوق في صناعة الموت: ليس فقط تأمين الحاجات اليومية لحياةٍ معَدَّة للموت بل خاصة استعمال الجسد بوصفه أداة جنسية للجهاد، ولا فرْق عندئذٍ بين الانتحار والنكاح والإنجاب. نحن صرْنا أمام نشاطاتٍ إرادية مقننة في خدمة صورةٍ إرهابية عن العالم، ولكن خاصة في خدمة حياةٍ يومية «حقيقية». وحين يدخل الجنس على الخط فإن ماهية الإرهاب تكون قد تغيرَت واصطبغَت بدلالةٍ غير مسبوقة: إنها دلالة الحقيقة.

لا يصبح العالم حقيقيًّا؛ أي قادرًا على تنصيب حياةٍ يومية قابلة للاستمرار، إلا حين تُوجَد نساءٌ داخله؛ فالمرأة هي التي تؤمِّن أُفُق المعنى الخاص بأي حياةٍ يومية. ولا يصمد أي نموذج عيشٍ جماعي بدون نساء؛ ولذلك فإن انخراط النساء في بناء حياةٍ يومية للإرهابيين إنما كان تغيرًا استراتيجيًّا في حقيقة الإرهاب. صِرْنا بعيدين جدًّا عن أي تشبيه له مع العنف بالمعنى الحديث. إن النساء تُضفي اتساقًا أخلاقيًّا خطيرًا جدًّا على مشروع الإرهابيين الأساسي أي تأسيس دولةٍ خاصة بهم. ولا جدوى من النقاش حول اسمها أو شرعيتها أو حدودها.

من أجل ذلك لم يعد يمكن مقاومة الإرهاب إلا بإقحام مقولة الجندر في تحليل الظاهرة. وليس فقط لأن أول ضحايا الإرهاب هم من النساء بناء على أنهن بمثابة «لحم» المجتمع ونسيجه الحيوي. بل لأن انخراط النساء في الإرهاب بوصفه نموذج عيشٍ قابل للاستمرار قد أضفى تعقدًا غير مسبوق على دلالته.

[٥١] R. Kim Cragin and Sara A. Daly, *Women as Terrorists: Mothers, Recruiters, and Martyrs*, Oxford: ABC CLIO, LLC, 2009, chap. 7, pp. 103 sqq.

علينا الإقرار بأن الإرهاب مجندَرٌ سلفًا؛ إذْ كان يحمل دومًا توقيعًا ذكوريًّا. ومن ثَم فإن النساء لا تُغيِّر ماهية الإرهاب بل تُضيف له توقيعًا إضافيًّا إلى جانب توقيع الذكور. لكن المشكِل ليس كميًّا أو أداتيًّا هنا. أجل، إن الإرهاب قد احتفظ بنفس الميز الجندري بين النساء والرجال. إن الإرهاب محافظٌ جندريًّا، وليس عملًا ثوريًّا كما قد نتصور. والمرأة الإرهابية هي مهمَّشةٌ جندريًّا (ليست جزءًا من مؤسسة القيادة أو هي «موضوع» جنسي للإرهابيين). وحتى عندما تكف النساء عن تحمُّل دَور الضحايا (الإرهاب قبل الجندر) وتتحولن إلى فواعل إرهابية هي تظل مهمشة. ومن ثَمة: كيف نطرح عندئذٍ «مسئولية» النساء الإرهابيات؟ وفي المقابل كيف نفهم إمكانية الشعور بالذنب لدى «التائبات»؟

تبدو المرأة الإرهابية مفهومًا متناقضًا بشكلٍ مزعج. إنها «موضوعٌ» جنسي (حيث يمكن للاغتصاب أن يكون وسيلةً جندرية لتجنيد النساء) لم يتحوَّل بعدُ إلى «ذاتٍ» جندريةٍ مستقلة (المرأة المقاومة للإرهاب)[٥٢] إن داعش مثلًا قد أقدمَت على ما يشبه «الإبادة الجندرية» (gendercide)[٥٣] للنساء «الأجنبيات» (بالمعنى الفقهي): تحويل جسد «الأنثى» إلى سلعةٍ جنسية في مقابل تجنيد «النساء» في التنظيم. وهذه المفارقة في منزلة النساء (الاستعباد الجنسي والتجنيد الدعوي) قد تم تسويغها فقهيًّا بكل يُسر؛ إذ إن مدونة الملة أو الشريعة تسمح بذلك.

كان الدور الأخلاقي التقليدي للنساء هو منح الحياة؛ أما الإرهاب فهو يضيف للنساء دورًا جديدًا هو القتل الهووي (القتل على العِرق أو اللون أو الطائفة ...) لكن ذلك يعني أن الإرهاب ليس مقصدًا نسويًّا؛ لا تنتحر النساء من أجل قضيةٍ نسوية؛ ومع ذلك فإن دوافع النساء ليست دينية.

إن الإرهاب يستخدم انفعالات «المرأة» (الهوية المجروحة/التهميش/تقدير الذات ...) كمفرداتٍ دعوية: كل أسباب العلاقة «العادية» (وليس «العبادية») مع الرجل يمكن

---

[٥٢] Cf. Ant Berko & Edna Erez, “Gender, Palestinian Women, and Terrorism: Women’s Liberation or Oppression?,” in: *Studies in Conflict & Terrorism*, Volume 30, 2007, pp. 493–519.

[٥٣] Cf. Adams Jones (Ed.). *Gendercide and genocide*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2004.

أن تَدفع المرأة لاعتناق الإرهاب، بما في ذلك الحب والزواج. ومن ثم فإن الإرهاب عند المرأة يكون في الأغلب مشكِلًا شخصيًّا،[٥٤] على خلاف الرجال الذين تكون أسبابهم في الغالب دينية/هووية. وهذا جانبٌ عميق مفاده أن النساء يمكن أن يلعبن دَورًا حاسمًا في بَلورة «ما بعد الإرهاب»؛ للمرأة دَورٌ خطير في تجميع الشهادات وتجارب الجسد وبناء السرديات المضادة من أجل ترميم الذاكرة وبالتالي في ترتيب سياسات الصفح.

[٥٤] Karen Jacques & Paul J. Taylor, "Male and Female Suicide Bombers: Different Sexes, Different Reasons?," in: *Studies in Conflict & Terrorism*, Volume 31, 2008, pp. 304–326.

الفصل الرابع

الأنثى في مهبِّ الموجات النسوية

(١) استشكالٌ: أين هي الأنثى؟ أو كيف نقطع المسافة بين «المرأة» و«النساء»؟

لا يمكن أن نحب نفس «المرأة» في ثقافتَين مختلفتَين. إن فكرة «المرأة» نفسها هي «بناءٌ اجتماعي»[١] لا يسيطر دومًا على نوع السلطة المعيارية التي جعلَتها ممكنة. والانتقال من «الأنثى» إلى «المرأة» هو عمليةٌ «نسوية» مخصوصة لا تتم بنفس الشكل في ثقافتَين أو حِقبتَين مختلفتَين. مثلًا: إن اللغات الغربية المنحدرة من اللاتينية تشتق «الأنثى» (femella) و«المؤنث» (feminimus) من لفظة «المرأة» (femina) نفسها، على خلاف العربية مثلًا التي تُفرِد جذرًا لغويًّا مستقلًّا للإشارة إلى «الأنثى» (من «أَنُثَ» و«أنَّث» في الأمر؛ أي لان ولم يتشدَّد فهو «أنيث» أي ليِّن ومتساهل) يختلف عن جذر «المرأة» (من «مَرَأَ» الطعام صار حلوًا سائغًا فهو «مريء»). ومن ثَم يبدو «المؤنث» النحوي في اللغات الغربية مشتقًّا من مفهوم «المرأة» نفسه، أما في العربية فهو مشتق من صفةٍ أخلاقية أو استعارةٍ جمالية لا ندري من اخترعها كي يلصقها بالمرأة بوصفها كائنًا لا يمكن فهمه إلا عن طريق استعارةٍ مستمدة من تجربةٍ أخلاقية أو جماليةٍ سابقة عليها، تهم تصريف الأمور أو استساغة الطعام مثلًا.

وحسب فوكو فنحن نتذوَّت في كل مرة في نطاق مساحةٍ خطابية أو سُلطةٍ رمزية ربما نقاومها لكننا نتشكل آخر الأمر في مداها. ولذلك لا يُوجَد «خارجٌ» تستطيع «الأنثى» أن تعتصم به كي تتحرر من سُلطة النحو الذي «أنَّثها» وحوَّلها إلى مادةٍ اجتماعية

---

[١] جوديث بتلر، **قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية**. ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان، ٢٠٢٢م)، ص٣١، ٧٨، ١٠٨.

للسيطرة المعيارية تحت مسمَّى «المرأة» أو «النساء». وهذا يعني أن ما نعتبره معنًى «مطلقًا» في حقيقة الأمر — كما قال هيغل ذات مرة عن «روح» العالم — هو لا يعدو أن يكون «نتيجةً» متأخرة ناجمة عن مجموعة مسارات لا أحد بإمكانه أن يؤرخ لها في جملتها. إن المرأة في كل ثقافة هي نتيجة لمسارٍ معياري لا تسيطر عليه. إن هويتها حبلٌ رقيق ممدود فوق هاوية لا يُسبَر غورها تفصل بين «أنثى» الجسد و«نساء» المجتمع عبر قيود «المؤنث» النحوي. ومن ثَم علينا أن نسأل بديًّا: أين هي الأنثى؟ هل هي في الجسد أم في اللغة؟ هل هي ماهية أم معنًى ثقافي؟

إن «النساء» مقولة ينبغي أن نؤرخ لها بشكلٍ جديد حتى ندخل في النقاش حول «الأنثى» في ثقافتنا. وهو ما يعني إعادة تأويل مفهوم «المرأة» الحديث بوصفه نوعًا اجتماعيًّا طارئا سوف يؤدِّي إلى تغيير مفردات الخطاب حول «المؤنث» بعامة. لا نلتقي بالنساء في ثقافتَين مختلفتَين بنفس الدلالة. وتتوهم الأنثى غالبًا أن جسدها يُوجَد قبل اللغة التي تتكلمها. والحال أن مادة الجسد، كما بينَت ذلك جوديت بتلر، لا ماهية لها، بل هي فقط مفاعيل دلالية تتحدد داخل ثقافة بعينها. إنه بمجرَّد أن تدافع «المرأة» عن مفهومٍ نسوي معين حول «هويتها» حتى تكف عن ادعاء «الأنثى» التي تُوجَد «خارج» اللغة (في جسدٍ ما) وتتحول إلى نوعٍ اجتماعي.

وعلينا أن نسأل: ما هو الجانب الذي تتخلى عنه «الأنثى» كي تصبح «المرأة»؟ كيف نفهم هذا الانتقال «النسوي» الإجباري من «الأنثى» بعامة إلى «المرأة» بخاصة في ضوء الحركات «النسوية» الحديثة كما تبلورَت في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم؟

(٢) المرأة توقيعٌ جندري

لا تصبح الأنثى امرأة إلا عندما تعتنق نوعًا اجتماعيًّا مخصوصًا؛ إذْ هناك برنامجٌ إجباري على الأنثى أن تنخرط فيه حتى تتمكن من الدخول في حلبة ما هو «نسوي» بوصفه مساحةً معيارية هي التي تحدِّد هوية المرأة في كل مرة. ثمة فرْقٌ مزعج بين ما يُسمَّى كتابةَ الأنثى وبين الخوض في مشكِلة تحرير المرأة. وحدَه تحرير المرأة هو مشكِلٌ نسوي، أما تجربة الأنثى فهي مغامرةٌ جمالية وأخلاقية حرة حول معنى «الذات» ليس بالضرورة أن تكون نزعةً نسوية. إن الانتقال النسوي من الأنثى إلى المرأة ليس قرارًا «ذاتيًّا»؛ لا تُوجَد «ذاتٌ» نسوية هي التي تقرر متى تصبح امرأة، أي متى تصبح نوعا

«نسويًّا». لكن جسد المرأة هو دائما توقيعٌ ثقافي. وحين تظهر المرأة يكون وقت الأنثى قد صار ماضيًا جماليًّا. ثمة فرْق بين «الذات» الأنثوية و«الهوية» النسوية: بين إمكانية الأنثى وواقع المرأة. إن الأنثى وعد الكينونة أما المرأة فهي اختراعٌ اجتماعي. وهذا يعني أن «هوية» المرأة هي مفعولٌ لغوي (نحوي/خطابي) تنتجه كل ثقافة من أجل إنتاج وإعادة إنتاج الأجساد «النسوية» (المجندَرة) القابلة للاستعمال الاجتماعي (بناء الأُسر ومواصلة الإنجاب حفظًا للنوع أو حفظا للسلطة الرمزية التي يؤسس عليها مجتمعٌ ما سياسة الحقيقة التي تُبرر وجوده). إن تدجين الأنثى بواسطة المرأة هو دومًا ما تقوم عليه مقولة النساء. وهو دومًا يهدف إلى تسخير الأجساد المؤنثة في خدمة قرارٍ سلطوي سابق يتعلق بإنتاج وإعادة إنتاج الأجساد المناسبة لحفظ البقاء أو حفظ سُلطة البقاء. مع الاستدراك بأن الأسرة ليست الاستعمال الوحيد للجسد؛ إذْ هناك معايير جندرية خفية ولكن إجبارية، مبثوثة في كل مساحات المجتمع، من أجل تحويل إمكانية الأنثى إلى نوعٍ اجتماعي اسمه المرأة. مثلًا: كل سجلات المجتمع تخضع للتقسيم الجندري القائم على التمييز بين الذكور والإناث، ومن ثَم بين النساء والرجال. وهو قرارٌ سلطوي لا يقف عند مؤسسة الزواج فقط.

ولأنه لا تُوجَد «امرأة» في المطلق بل فقط تشكيلاتٌ «نسوية» تنتجها الثقافة وتعيد إنتاجها حسب متوالياتٍ لغوية ورمزية شديدة الحبكة بين «الجنس» (البيولوجي) و«الجنسانية» (الشبقيَّة) و«الجندر» (الاجتماعي)، فإن تصور «المرأة» لنفسها هو في كل مرة توقيعٌ أخلاقي يحمل بصمة مجتمع لا يمكن إزالتها. ومن ثَم لا يمكن فهْم ما تقوله النساء عن نفسها أو ما تكتبه المرأة عن نفسها إلا إذا استطعْنا أن نؤرخ له، نعني متى أمكننا قراءته في زمانيته الخاصة؛ هناك عمرٌ خاص لكل ما تقوله المرأة عن نفسها. لكنه عمرٌ يتجاوز أي امرأة بمفردها. ومن ثَم فإن تاريخ النساء هو الذي يبني تصوُّر المرأة لنفسها في كل مرة. وهو تاريخ سُلطة لا تراها؛ لأنها بمثابة أمرٍ قطعي معياري يجد منبته في النظام الأبوي الذي تأسس هو بدَوره على تكريس أطروحة الفرْق بين الجنسَين أو ثنائية الجنسَين التي أدَّت إلى بَلورة ميولٍ جنسية محصورة في «الجنسانية الغيرية» (بين ذكر وأنثى) واعتبار ما عداه رغبة غير قابلة للحياة. وبهذا المعنى فإن كل امرأة هي توقيعٌ جندري عليها السيطرة على مفاعيله الرمزية.

لكن تاريخ النساء لم يصبح وجهة نظرٍ رسمية إلا عندما ظهرَت الحركات النسوية الحديثة بوصفها مقاومةً صريحة وبنيوية للسيطرة الذكورية بعامة. لكن النسوية ليست

مفهومًا متجانسًا. ثمة نسوياتٌ كثيرة ومتنافسة، وتنتمي إلى «موجاتٍ» مختلفة من التمرد على سُلطة «الرجال». كما أن التمرد نفسه ليس له نفس الدلالة في كل مرة. وهكذا فإن معنى «المرأة» ليس هو نفسه في كل «موجةٍ» نسوية. لقد صارت «الأنثى» اليوم مساحةً «جندرية» مفتوحة على مجموعةٍ متعددة من «الموجات» النسوية التي «تعاقبَت» على مسألة المرأة في المجتمعات الغربية منذ قرنَين، لكنها في مجتمعاتنا العربية-الإسلامية هي موجاتٌ «تتزامن» اليوم بطريقةٍ مربكة في حيوات «متجايلة»، كل جيل يريد التحرر من الآخر، داخل منطق عصرٍ واحد، وربما داخل عمرٍ واحد ولدى شخصٍ واحد.

(٣) أربع موجاتٍ نسوية

في حالتها المثالية، كما وقعَت في تاريخ النساء الغربيات، تم إحصاء «أربع موجاتٍ» نسوية وتم التأريخ لها بشكلٍ حثيث، حتى تم وصف القرن العشرين بأنه «قرن النسويات»؛ بحيث إنه لم يعُد يمكن بَلورة فهم المرأة لنفسها إلا وفقًا لتحقيبٍ نسوي رسمي وواضح الملامح. واستعارة «الموجة الأولى» نفسه يعود إلى عنوان كِتاب الأمريكية إليزابيت صراح **تقويماتٌ جديدة لـ «الموجة الأولى»** المنشور سنة ١٩٢٠م.

كل تمرُّدٍ أنثوي هو مجرَّد ترجمة لموجةٍ نسوية سائدة في وقتٍ ما. وهكذا أمكن التمييز بين:

- موجةٍ نسوية أولى، ظهرَت في أوروبا، بعد إرهاصاتٍ طويلة تعود إلى كتابات القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية؛ حيث كانت النساء تطالبن بالحقوق الطبيعية الدنيا وخاصة «الحق» في الاقتراع والمساواة القانونية مع «الرجال»، بحيث يتم إرساء الحياد الجنسي للتشريعات والقيم الكونية. وهي تمتد تقريبًا ما بين ١٨٤٠ و١٩٢٠م. وقد وجدَت مصادر إلهامها مثلًا في كتابات نيكولا دي كوندرسيه الذي دافع عن المساواة بين الرجال والنساء في مقالةٍ نشرها سنة ١٧٨٩م «عن قبول النساء في حق المواطنة»، أو أوليمب دو غوج صاحبة «الإعلان عن حقوق المرأة والمواطِنة» سنة ١٧٩١م.
- موجةٍ نسوية ثانية، حدثَت في الولايات المتحدة الأمريكية، دُشِّن فيها نقد النظام البطركي والهيمنة الذكورية ومشاكل الجنسانية وتعنيف النساء والاغتصاب والطلاق. وهي موجةٌ نسوية راديكالية عقبَت الأزمات التي نجمَت عن الحربَين

العالميتَين، وامتدَّت من سنة ١٩٦٠م إلى أواخر السبعينيات. ويبدو أنها وجدَت إلهامًا فلسفيًّا لها في كتاب سيمون دي بوفوار **الجنس الثاني** المنشور سنة ١٩٤٩م؛ حيث أخذَت النسويات الأمريكيات في ترجمة مفاهيم الموجة الثانية في ورشاتٍ فلسفية وأدبيةٍ قوية، كما نرى ذلك مثلًا في كتاب بيتي فريدان **اللغز الأنثوي** المنشور سنة ١٩٦٣م؛ حيث تنقد مؤسسة العائلة من حيث هي النموذج الوحيد لتحقيق سعادة النساء. وتطالب بالمساواة في الأجور وعدم التمييز القائم على الجنس.

- موجةٍ ثالثة، ثبتَت ملامحها في مطلع التسعينيات من القرن العشرين، من أجل الإشارة إلى «نسوية الأقليات» مهما كان نوعها: عرقية أو ثقافية أو جسدية أو جنسية. واستعارة «الموجة الثالثة» تم تداولها في سنة ١٩٩٢م في مقالة ريبيكا ولكر، «لنكُن الموجة الثالثة» في مجلةٍ نسوية تُسمَّى «مس. ماغازين»؛ حيث أعلنَت قائلة «أنا الموجة الثالثة». ورأس الأمر في هذه الموجة الثالثة هو إعادة استنفار تلك المناطق الإشكالية التي تركَتها الموجتان السابقتان في الظل؛ حيث تقبع أقلياتٌ نسوية لم تؤخَذ في الاعتبار. لقد صار السؤال النسوي يدور حول المرأة التي وجدَت نفسها «أقليةً» أخلاقية بسبب اختلاف «العرق» أو «اللون» أو «الهوية» أو «الميول الجنسية» أو الانتماء «الثقافي» … ولذلك تتميز هذه النسوية الثالثة بأنها تقوم على مفهوم «التقاطعية» (intersectionality) حسب مصطلح الباحثة الأمريكية كيمبريلي وليامز كرينشو في معنى أن الهيمنة على النساء ليس لها أصلٌ واحد بل مجموعة من أشكال الاضطهاد تمس الجنس والجنسانية والنوع الاجتماعي والأصل القومي والهوية الثقافية، في تقاطُعٍ مركب بين الميز العنصري والميز الجنسي، لكن الموجة الثالثة لا تبلغ أوْجَها حقًّا إلا مع دراسات الجندر التي دشنَت ما سمَّته جوديت بتلر «النسوية التخريبية»؛ تلك التي تطول المعايير الجندرية التي ظلَّت تنظِّم الفرْق بين الجنسَين وتستغله سياسيًّا بوصفه مسلَّمةً طبيعية على كل أنثى أن تعتنقه بوصفه هويةً جندرية لا فكاك منها. ويمكن اعتبار كتاب بتلر **اضطراب الجندر** هو مصدر الإلهام الأكبر لهذا الجيل من النسوية.
- موجةٍ رابعة، أخذَت في الظهور في ثنايا القرن الواحد والعشرين، وأخذَت تحتدُّ حوالي ٢٠١٢م، في نطاق سجالات حول الاستغلال الجنسي لنساءٍ ناجحات من

الممثلات المشهورات، وهي تتميز بأنها ثمرة التطور التكنولوجي الفائق لشبكات التواصل الاجتماعي؛ حيث تتحول مساحة الصداقة الرقمية إلى مجال فضح كل أنواع التحرش أو الكراهية ضد المرأة في الحياة اليومية، ومن ثَم إلى مجال تحقيق العدالة تجاه النساء؛ إنها مقاوَمةٌ افتراضية تستفيد من التكنولوجيا كي تحارب الاعتداءات الجنسية وثقافة الاغتصاب في كل الفضاءات الاجتماعية (الشارع، النقل، العمل، البيت، المدرسة، الجيش، المستشفى، السجن ...) أكانت مختلطة أم غير مختلطة. فإن الإساءة الجنسية لا هوية ولا جنس لها. وهي حركة أخذَت شكل قضية رأي عام حول الفضائح الجنسية (ادعاءات الاعتداء الجنسي التي وجهَتها ممثلات هوليود ضد المخرج السينمائي الأمريكي هارفي واينستين) ثم تحوَّلَت بوتيرةٍ سريعة منذ ٢٠١٧م إلى هاشتاج «حركة أنا أيضًا» (MeToo#) بالإنجليزية أو «بلِّغ عن خنزيرك» (BalanceTonPorc#) بالفرنسية. وهي ظاهرة رصدَتها كاتبات نسويات نشِطات نذكُر خاصة لورا بايتس التي أنشأَت سنة ٢٠١٢م منتدًى افتراضيًّا مفتوحًا أسمَته «مشروع الجنسوية اليومية» (*Everyday Sexism Project*)؛ حيث بإمكان النساء التبليغ عن ا لتجارب اليومية للتحرش والاعتداء الجنسي.

(٤) في نقد العقل النسوي

لا يجدُر بالملاحظ «غير الغربي» أن يقبَل بمقولة «الموجات النسوية» وكأنها بنية تاريخانية مسلَّم بها. بل يحق لنا أن نتأول هذه الموجات النسوية الأربع بوصفها مجرَّد مجموعة من التأويلات المفتوحة على عمليات بناء مطَّردة لدلالة وإعادة دلالة «النساء» وفقًا لسياقٍ سلطوي معين. صحيح أن المرأة المعاصرة قد وُجدَت دومًا وتُوجَد ضمن نطاق موجةٍ نسوية تقدِّم نفسها بوصفه الركح الأخلاقي والمعياري المناسب لتحقيق الانتقال الجندري من استعداد الأنثى إلى هوية المرأة؛ ولذلك فإن معنى مقولة المرأة في الغرب هو معنًى نسوي مركب ومتعدد ولكن بشكلٍ تعاقبي؛ هناك «المرأة» التي اختُزلَت هويتها في «المواطنة» (الموجة الأولى أو الحقوقية)؛ وهناك «المرأة» التي أُسسَت هويتها على أطروحة بوفوار بأن الأنثى لا تولد امرأة بل تصير كذلك أو «اللغز الأنثوي» (الموجة الثانية أو الذكورية المضادة)؛ وهناك «المرأة» التي بنَت هويتها على عرَضية «الجندر» وهشاشته الإنجازية (الموجة الثالثة أو الجندرية)؛ وهناك، آخِر الأمر، «المرأة» التي تقدِّم

هويتها في سياق فضح أشكال التحرش بالجسد؛ أكان مؤنثًا أو غير مؤنث (الموجة الرابعة أو موجة «أنا أيضًا»).

كان تاريخ الحركات النسوية الغربية عبارة عن تاريخ تطور حرية المرأة منذ نهاية القرن الثامن عشر في شكل «تعاقبٍ» نضالي لجملة من الحقب المتتالية كانت عناوينها الكبرى: المطالبة بالحقوق؛ نقد الذكورة؛ تفكيك الجندر؛ فضح ثقافة التحرش. ومع ذلك ينبه العديد من الدارسين إلى أن هذه الموجات النسوية لم تكن دومًا حركات تحررٍ سعيدة، بل قد شابتها عدة انحرافات وانزلاقات.

فقد تحوَّلَت الموجة الأولى في نظر البعض إلى نشاطٍ «حقوقي» يتجاوز مَطالب المرأة بمجرَّدها إلى الدفاع عن التصور «الليبرالي» للفرد بعامة بوصفه نوع «الهوية» الوحيد المناسب للمواطن الحديث. ومن هناك جاء ظهور النسوية الماركسية أو المادية بوصفها ردًّا سياسيًّا على التصور الليبرالي لمفهوم المرأة، وهي تدعو إلى هدم قيَم الرأسمالية بوصفها قائمة على تصوُّرٍ بطركي وذكوري. أما الموجة الثانية فقد تحوَّلَت فيها النسوية إلى نزعةٍ ذكورية جذرية مقلوبة، تشبه الاستيلاء على منصب «الذكَر» التقليدي الذي أصبح شاغرًا بعد انهيار النظام البطركي؛ حيث تجاوزَت نقد الهيمنة الذكورية إلى تنصيب ذكوريةٍ نسوية تقدِّم «الجسد السحاقي» بوصفه بديلًا وجوديًّا ومعياريًّا عن هوية الجسد الأنثوي للمرأة. ومن هنا ظهرَت النسوية الملوَّنة التي تنقد نسويات الموجة الثانية بأنها نسويةٌ بيضاء، كما نرى ذلك في كتابٍ جماعي في نطاق «الدراسات النسوية السوداء»، عنوانه: **كل النساء هن بيض، كل السود هم رجال، بل البعض منا هم شجعان** الذي ظهر سنة ١٩٨٢م.

كما تحوَّلَت الموجة الثالثة من النسوية إلى اضطرابٍ جندري ناجم عن انفجار أطروحة الفرْق بين الجنسَين وفتح المجال أمام مجموعة متكثرة من الهويات الجنسية تنتهي بالدفاع عن «زواج المثليين» بوصفه حالة ما بعد-جنسانية وما بعد-أخلاقية يقع فيها التخلي لأول مرة عن الأمر الاستراتيجي للنوع البشري المتعلق بحفظ البقاء بواسطة سياسة الإنجاب واعتبار هذه السياسة نفسها مشكِلًا سلطويًّا لا بد من مراجعته. ولا يمكن إنكار أن زواج المثليين هو انتحارٌ أخلاقي للأسرة التقليدية. ومن هنا ظهرَت نسويةٌ ناقدة للدراسات الجندرية والتقاطعية حول النساء، كما نرى ذلك في كتاب كريستين روفا-فنكباينر **حرف النون: النسوية في خطر** (The F Word: Feminism in Jeopardy) المنشور سنة ٢٠٠٤م؛ حيث تُنبِّه المؤلفة على غياب قضيةٍ موحدة للنساء

إبان هذه الموجة النسوية الثالثة. كما أن التمييز بين موجةٍ نسوية راديكالية وأخرى غير راديكالية هو موضع نزاع تصنيفي بين الموجتَين الثانية والثالثة.

أمَّا في الموجة الرابعة فقد تحوَّلَت النسوية في بعض الأحيان إلى مكيدةٍ افتراضية للرجل بوصفه حيوانًا جنسيًّا مفترسًا، وهو موقف جرَّد المرأة المعاصرة فجأةً من مكاسبها النسوية السابقة؛ لأن العودة إلى فضح الرجل المتحرش يقدِّم المرأة وكأنها فرسية شبقيَّة تلعب دَور «الضحية» الأبدية للذكور. والحال أن العكس صحيح أيضًا وتم تسجيل حالات تحرُّش نسوي بالرجال باعتبارهم ضحايا لنساءٍ شبقيات مفترسات. وهو موقفٌ بدائي لا بد أن النساء قد عانَين منه في العصور ما قبل الحديثة ومن ثَم هو ظاهرةٌ نسوية لا تضيف من الطرافة النقدية إلى قضايا المرأة إلا الجاذبية الافتراضية؛ فهي مرتبطة بشدة بشبكات التواصل الاجتماعي، وهي ظاهرةٌ مشهدية فحسب. ومن هنا جاء النقد النسوي لهذه الموجة الرابعة بأنها تبقى رهينة الولوج إلى شبكات التواصل الاجتماعي وامتلاك التكنولوجيا، ومن ثَم هي موجةٌ محصورة في فئةٍ معينة من النساء.

(٥) نزاع النسويات في مجتمعاتنا المعاصرة

تبدو الحركات النسوية لدَينا راهنًا وكأنها ظاهرةٌ متفجرة، مرتبكة، متناقضة وتحمل ألقابًا ملتبسة (مثل الحديث عن «نسويةٍ إسلامية» في إيران منذ ١٩٩٢م مثلًا). لكن النسوية «الليبرالية» هي التي استحوذَت غالبًا على ركح النقاش. وبذلك تبدو النسوية لدَينا وكأنها انحصرَت في «الموجة» الأولى غالب الأمر، نعني الموجة الحقوقية، ووضعَت كل رهاناتها في خصومة «المساواة» بين الجنسَين. وهذا يعني أن الخطاب النسوي لا يزال مترددًا في خوضٍ رسمي للنقاش حول المرأة وفقًا لمنطق الموجات الثلاث الأخرى إلا بشكلٍ جزئي أو أداتي أو مدرسي. إن الموجات الثلاث الأخرى (نقد الذكورة، تفكيك الجندر، فضح التحرش) لا تزال محتشمة.

علينا أن نلاحظ أن كل موجةٍ نسوية — هي بشكلٍ أو بآخر — تترك مساحة أو فئة من «النساء» خارج اهتمامها. ومن ثَم تكون قد أجَّلَت جانبًا من حرية «المرأة» إلى وقتٍ آخر وأهدرَت بُعدًا من أبعاد «الأنثى» في ثقافةٍ ما وحقبةٍ ما. وتاريخ النسوية في الغرب كان تاريخ استكمالٍ تعاقبي مطَّرد ومتواتر لجوانب حرية المرأة الواحد تلو الآخر في استجابةٍ مخصوصة في كل حقبة لنوع التحدي الذي عاشته النساء.

على خلاف ذلك فإن ما هو طريف وربما استثنائي في حالتنا هو أن مجتمعاتنا تشهد تزاحُم الموجات النسوية على جندر المرأة ومن ثَم على أبعاد الأنثى، تزاحمًا متزامنًا

ومتوازيًا في نفس الوقت بشكلٍ مربك. كانت الموجات النسوية في الغرب أعمارًا تعاقبية مختلفة من قضية معيارية واحدة هي قضية المرأة؛ أما لدَينا فهي موجات تتزاحم بطريقةٍ تزامنية وتنافسية على نحوٍ غير مسبوق. نحن نشهد ظاهرة لم يشهدها الغرب إلا لمامًا (بين الموجة ٢ و٣)؛ ظاهرة تعاصُر الموجات النسوية وتنازُعها المعياري حول هوية المرأة واستعدادات الأنثى بعامة، سواء في سياق تملُّك ثقافتنا العميقة (النزاع التأويلي حول «مصادر أنفسنا» من المعلَّقات والقرآن إلى الفقه المعاصر) أو في اختبار مقتضيات الحياة الخاصة الحديثة والمشاركة السياسية (النقاش حول دَور النساء في المجتمع المدني).

نحن لدَينا نزاع نسويات في أفُق فهم المرأة الراهنة لنفسها ومدى قدرتها على تطوير استعدادات الأنثى في ثقافتنا. إنه نزاعٌ تأويلي على هويةٍ مؤنثة أو مجندَرة قابلة للحياة يجري على قدم وساق بين المرأة/المواطِنة (الموجة ١) والمرأة/المتمرِّدة على النظام البطركي (الموجة ٢) والمرأة/الجندر التخريبي (الموجة ٣) والمرأة/المقاوِمة لثقافة التحرش (الموجة ٤).

ويبدو أن ما تريده النساء من عملية الانتقال الهووي من الأنثى إلى المرأة هو أن تتوفر على المعيار الجندري المناسب كي تصبح كائنًا «مرئيًّا» وليس مجرَّد لافتةٍ أخلاقية يكتُب عليها الرجال ما تريده السلطة البطركية في مختلف أعمارها التاريخية من الاستبداد بالحكم إلى السلطة الذكورية إلى الهرمية الجندرية إلى ثقافة الاغتصاب الموجَّهة ضد الأجساد الأقليَّة أو الهشة أو المعطوبة.

ومن ثَم فإن النزاع النسوي لدَينا لا يدور حول إلغاء الذكورة أو الاستغناء الجندري عن الرجال، بل نَواته هي التفاوض حول المعايير الجندرية المناسبة التي تجعل حقوق النساء والعلاقة مع الرجال والاضطلاع بالنوع الاجتماعي ومقاومة التحرش بالأجساد، أُطرًا معيارية موجبة تبني العيش المشترك دون تدمير هوية المرأة أو نبذ جانب من حياة الأنثى. وهنا صار علينا أن نميز بين «نسويةٍ سيئة» (هي عبارة عن ذكوريةٍ مقلوبة تريد الاستيلاء على مكان الجندر القضيبي المهيمن) وبين «نسوية جيدة» (هي عبارة عن مراجعة نقدية وتفاوضية لجندر النساء من أجل تحقيق هوية المرأة الناجحة في اختيار ذاتها)، ومن ثَم لا تبرر وجودها بمعاداة جندر الرجال، بل تتقاسم معهم النقاش الندِّي حول المعايير الجندرية الملائمة لبناء حياةٍ مشتركة قابلة للحياة وغير إكراهية، في أجساد لئن كانت مجندَرة دومًا فهي غير منبوذة أو مستغلَّة أو مُقْصاة.

خاتمة

إن ما تبحث عنه النساء هو «فاعلية» (agency) معيارية، حسب تعبير بتلر، تمكنهن من الانتقال الجندري من الأنثى إلى المرأة دون تدمير هويتهن الخاصة. ومن ثَم ليست النسوية اعتراضًا على الفرْق بين الجنسَين أو على كينونة الذكور أو على دَور الرجال، بل هي نقد للممارسات البطركية التي تكرِّس سُلطةً ذكورية فقدَت جزءًا كبيرًا من قوَّتها المعيارية بعد انفجار مفهوم الجنسانية التقليدي وظهور النقاش حول اضطراب الجندر. وما تسميه بتلر «اضطراب الجندر» (gender trouble) ليس تدميرًا للنوع الاجتماعي المسمَّى «النساء» أو «الرجال»، بل هو فضح «الاضطراب» أو التشوش أو القلق الذي أصاب هوية الجندر بعامة. وهي استعارة أخذَتها من سارتر في كتابه «الكينونة والعدم» حيث يفسر الرغبة بأنها ضرب من «الاضطراب» ويمثِّل لها بحالة «الماء المضطرب» أو «النظرة المضطربة». لكن الماء يظل ماءً رغم اضطرابه. واضطراب الجندر يعني أنه هوية صارت قلقة وغير مستقرة ومشوشة بعد نقد النظام الأبوي وتعرية الأساس المعياري للسلطة الذكورية بوصفها مجرَّد ادعاءٍ أخلاقي قائم على مؤسسة الزواج التي تدين بوجودها التاريخي إلى قرارٍ تأويلي ثقافي هو التمييز «الأصلي» بين الجنسَين. وهو قرارٌ كرَّس «الجنسانية الغيرية» (heteronormativity) باعتبارها المعيارية الوحيدة لتنظيم الميول الجنسية ومن ثَم لبناء هوية المرأة والرجل؛ ولذلك يبدو لنا أن أخطر موجةٍ نسوية يمكن أن تهدد التصور السائد لدَينا لكلٍّ من الأنثى والمرأة والنساء في ثقافتنا العميقة أو اليومية إنما هي الموجة الجندرية. وما عدا ذلك هي موجاتٌ نسوية محدودة الفعالية؛ لأنها تتعلق بالمواطنة ونقد السلطة ومقاوَمة التحرش، وليس بهوية المؤنث. ربما سوف ننجح قريبًا أو يومًا ما في تأمين نسوية المساواة مع الرجل (الموجة ١) ونسوية التمرد على السلطة الأبوية (الموجة ٢) ونسوية المقاومة ضد التحرش (الموجة ٤)، دون أن نبلغ أصلًا إلى إثارة الأسئلة الجذرية حول نسوية الجندر (الموجة ٤). تتطلب الأولى مأسسة الحقوق، وتفترض الثانية الإيمان بإنسانية الأنثى، وتشترط الرابعة الشجاعة على فضح حالات الإساءة الجنسية، لكن ثورة الجندر (الموجة الثالثة) هي تتطلب أكثر من الوعي السياسي أو نقد الهيمنة أو شجاعة الحقيقة؛ إنها تريد مراجعة التوزيع الجندري للأجساد وإعادة إدماج كل تلك الأجسام التي ظلَّت مُقْصاة منذ أمدٍ بعيد (الجسد المِثلي، المتحوِّل، الثنائي الجنس، الغريب، القابل للعطب، المريض، القاصر ... إلخ) وذلك يعني إعادة كتابة تاريخ النوع البشري من منظور نوعٍ غير تقليدي من

النساء، نوع صار يتمثَّل نفسه ليس فقط ما بعد الفرْق بين الجنسَين، بل ما بعد الهوية الجنسانية باعتبارها هذه المرة لا تعدو أن تكون اختراعًا أو بناءً ثقافيًّا سائلًا أو مفتوحًا على إمكانياتٍ هووية عدة، وليست معطًى طبيعيًّا أو أصليًّا. وعلينا أن نتساءل منذ الآن: أي نوع من تجارب الحب سوف تحدث بين «الجنادر» أو الهويات السائلة؟

الفصل الخامس

ما هي الحياة الخاصة؟

مدخل إلى السؤال عن الفرد

تقديم

ما معنى أن ندافع عن «حياتنا الخاصة»؟ وهل كان ثمة دومًا «حياةٌ خاصة» أو «خصوصية» في كل العصور وفي ظل كل الثقافات؟ أم أن الإنسان «الحديث» وحده هو الذي اخترع هذا المصطلح وتمتَّع بممارسة الحق فيه؟ يثبت المؤرخون عادة أن المفهوم الحديث عن «الخصوصية» (privacy) قد ظهر لأول مرة سنة ١٨٩٠م ضمن دراسةٍ مشهورة عنوانها «الحق في الخصوصية» (The Right to Privacy) كتبها كلٌّ من ساموبل فارن ولويس برانداييس.[١] ولكن هل يعني ذلك أن اليونان أو العرب مثلًا لم تكن لهم حياة خاصة؟ نعني مساحة خصوصية يدافعون عنها أو يحوِّلونها في مدوناتهم إلى «حقٍّ» معياري بما هو كذلك. إن للأجساد حقوقًا، مثلًا، ولكن هل لديها حياةٌ خاصة؟ أليس ثمة تضارُب ضمني بين الدفاع «الكوني» عن حقوق البشر وبين مفهوم «الحياة الخاصة» بوصفها مساحة لا يحق لأحد أن يشاركنا فيها؟ كيف نستعمل الكوني للدفاع عما هو خاص؟

---

١ Samuel D. Warren; Louis D. Brandeis, “The Right to Privacy,” in: *Harvard Law Review*, vol. 4, no. 5. (Dec. 15, 1890), pp. 193–220.

من المفيد أن نذكِّر أولًا بأن «الحياة الخاصة» هي مفهوم من نحت الفلسفة السياسية الليبرالية،[٢] بناء على ربطٍ بنيوي بين مفاهيم «الملكية الخاصة» و«الحرية الليبرالية» أو «الاستقلالية».[٣] كانت الحياة الخاصة «غايةٌ ليبرالية في ذاتها»، لكنها ليس فقط قد تعرضَت دومًا إلى نقدٍ امتد من روسو وماركس إلى الفلسفة الجماعوية والحركات النسوية،[٤] بل إنها «حقٌّ ليبرالي قد أصابه تحوُّلٌ عميق في عصر الإنترنت»، عندما تغيَّر دَور الحياة الخاصة في خضمِّ المجتمعات ما بعد الحديثة؛ إذ تحوَّل الفرد إلى «موضوعٍ متحكَّم فيه» وصارت «الخصوصية» مطلبًا «طوباويًّا».[٥] لكنَّ ما ينبغي تسجيله هنا هو أن الداعي إلى إعادة الطرح السؤال عن «الخصوصية» ليس «عصر الإنترنت» فقط بل دخول المجتمعات ما بعد الحديثة في «عصر الإرهاب» أيضًا، بحيث اعتُبرَت أحداث أيلول ٢٠٠١م منعرجًا مثيرًا في النقاش حول صلاحية مفهوم «الحياة الخاصة».[٦]

ومع ذلك، يبدو أن الإنسان الحديث قد اخترع المفهوم لكنه لم يخترع الحياة الخاصة. كل إنسان بما هو إنسان يتمتع بقدرٍ معيَّن من الخصوصية لا يحق لأحدٍ التشكيك فيه. وهذا يعني أن كل الحضارات قد سمحَت بوجود مساحات للخصوصية لا يمكنها إلغاؤها مخافة أن تُلغي الشخص الإنساني بما هو كذلك. لكن ما تسمح به حضارةٌ ما لا يعني الاعتراف به. ومن ثَم فإن ما يمكن تسميه «الحياة الخاصة» فيها هو لم يعبِّر عن نفسه بما هو كذلك، بل ظل منطقةً أخلاقية عازلة أو خفية تنتظر الكلام؛ لأنها أصلًا هي مجرَّد مسكوتٍ عنه لا يمكن إلغاؤه.

---

[٢] Beate Rössler, *Der Wert des Privaten.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), pp. 27, 41 sqq.

[٣] Maximilian Hotter: *Privatsphäre. Der Wandel eines liberalen Rechts im Zeitalter des Internets* (Campus Verlag, 2001).

[٤] Ibid., pp. 45 sqq.

[٥] Ibid., pp. 93 sq., 98 sq.

[٦] Cf. Michael Levi and David S. Wall, "Technologies, Security, and Privacy in the Post-9/11 European Information Society," in: *Journal of Law and Society*, vol. 31, no. 2 (Jun., 2004), pp. 194–220.

(١) ما هو «الحق في الخصوصية»؟

قال فارن وبراندايس: «إن الفرد ينبغي أن تكون له حماية في شخصه وفي ملكيته هو مبدأٌ قديم قِدم القانون العام؛ إلا أنه قد تبيَّن أنه من الضروري من وقتٍ لآخر أن يُعاد من جديدٍ تعريف الطبيعة الدقيقة والمدى الدقيق لهكذا حماية.»[٧]

إن الخصوصية لا تعني حماية الشخص من جهة «الحق في الحياة» و«الحق في الملكية». هذه حقوقٌ قديمة لا تتعلق بالمشكِل الذي يهمنا. هي قد امتدَّت شيئًا فشيئًا من «الحق في الحياة»، والذي لا يفيد إلا في «حماية الذات من الاعتداء بمختلف أشكاله»، إلى حد «الاعتراف بالطبيعة الروحية للإنسان، بمشاعره وبعقله»،[٨] وصار هناك مع تطوُّر القوانين الحديثة «قيمةٌ قانونية للأحاسيس»، بل حتى هناك حمايةٌ قانونية «ضد الضجيج والروائح، ضد الغبار والدخان والذبذبات المفرطة»، وتم توسيع دائرة «الضرر» الذي يمكن أن يصيب الإنسان الحديث حتى تخطَّت «المناعة الشخصية إلى ما وراء جسد الفرد»، إلى «سُمعته» و«العلاقات الأسرية التي أصبحَت جزءًا من التصوُّر القانوني للحياة».[٩]

إن الحق في الخصوصية إنما يدخل في جيلٍ مختلف من الحقوق رهانه هو توسيع دائرة «الاعتراف» كي تشمل نوعًا آخر من «حماية الشخص ومن أجل أن نؤمِّن للفرد» ما أطلق عليه أحد رجال القانون الأمريكان عبارة the right to be let alone[١٠] «الحق في أن يدعك الناس وحدك»، «الحق في أن يتركوك وشأنك»، «الحق في أن تُترَك بمفردك»، «الحق في أن تنفرد بنفسك» ... كيف نفهم هذا الانزياح من الحقوق القانونية المتعلقة بالحياة أو بالملكية أو حتى بالسمعة والمشاعر ... إلى نوعٍ آخر من الحقوق يتعلق هذه المرة بالاعتراف بالحق في أن يدعك الناس وحدك؟ كيف صارت «الوحدة» حقًّا ينبغي الدفاع عنه؟ يتألف هذا التعريف الحديث للخصوصية من «الحق» (right) و«التَّرْك» (to be let) و«الوحدة» أو «الانفراد بالنفس» (alone). طبعًا، يمكن أن تكون وحيدًا ولا

[٧] Samuel D. Warren; Louis D. Brandeis, "The Right to Privacy," op. cit. p. 193.

[٨] Ibid.

[٩] Ibid., p. 194.

[١٠] Ibid., pp. 93, 95.

تستطيع أن تنفرد بنفسك. لكن هذا هو نكتة الإشكال في الخصوصية بوصفها أساس «الحياة الخاصة» كيف نحول الحق في الحياة من «شيءٍ» قانوني عام لم تخْلُ منه المدونات ما قبل الحديثة (حيث لا معنى لأنْ تكون وحيدًا) إلى «حقٍّ» فردي أو خاص في أن تُترَك وشأنك بمفردك؛ هو اكتشافٌ غير مسبوق (حيث تصبح الوحدة ملكية من نوعٍ آخر)؟

إن ما تفرضه مقولة «الحياة الخاصة» هو توسيع دائرة «الاعتراف» كي تشمل حقوقًا من نوعٍ آخر. نحن نمرُّ هنا من «الحق في الحياة» إلى «الحق في التمتع بالحياة».[١١] وأكبر شرط في هذا النوع من المتعة هو أن يدعك الناس تنفرد بنفسك، أن يتركوك وحدك كنوع من الملكية التي تخرج من نطاق «المِلك» (to have) إلى مجال «الكينونة» (to be).

الوحيد فقط يملك نفسه. ولكن لنحترس من معاملة الوحدة بوصفها شيئًا. لا تعني الوحدة أو التوحد مجرَّد أن تكون وحدك في الخلاء، أي في غياب الانسان. عندئذٍ سوف تحقق أمنية الشاعر: أن تكون حجرًا. لكن الحجر لا عالم له، هكذا قال هيدغر. إذن، لا يمكن للوحيد أن يشعر بوحدته إلا في مساحة اللقاء مع الآخرين. وهاهنا فقط هو يمكنه أن يطالب بأن يُترَك وحده. ومع ذلك فهذا الأمر ليس اكتشافًا حديثًا. فالوحدة أو التوحد مقولة فلسفية عرفها القدماء من ديوجان إلى ابن باجة. ومن ثَم علينا أن نسأل: ما طبيعة العلاقة بين الحق في الوحدة والخصوصية؟

إن المعنى الدقيق للوحدة هنا ليس مجرَّد «الشعور» بالوحدة بل الدفاع عنها أمام الناس بوصفها «حقًّا» في «الانفراد بالنفس». طبعًا، «إن الأفكار والعواطف والأحاسيس تتطلَّب اعترافًا قانونيًّا».[١٢] ولكن كل هذا ليس هو في شيء من معنى الخصوصية.

ليست الخصوصية فكرة أو شعورًا بل حقٌّ. وعندئذٍ لا يمكن لأي ثقافة أن تطرح معنى الخصوصية دون أن تقدِم على إعادة «تصنيف الحقوق القانونية» في جملتها، أي إعادة تأويل الأساس القانوني للحياة الشخصية بعامة. ولو عُدْنا الآن إلى صاحب مقولة «الحق في أن تُترَك بمفردك»، وهو القاضي توماس م. كولي، وهي عبارةٌ رشيقةٌ وردَت

---

[١١] Ibid., p. 93: "… now the right to life has come to mean the right to enjoy life".

[١٢] Ibid., p. 195.

في الفصل الثاني من كتابه **مصنف في قانون الجنح**،[١٣] فإن مفهوم «الحق» الذي يعتمد عليه هو أولًا «مستعمل في المعنى القانوني حصريًّا»،[١٤] وهو ينتمي تحديدًا إلى مجال «الحقوق الشخصية»،[١٥] وهي تشمل «الحق في الحياة»،[١٦] و«الحق في الملكية»، ولكن خاصة «المناعة الشخصية» (personal immunity)؛ حيث نعثر على العبارة الخطيرة التي تهمنا.

قال: «إن حق المرء في شخصه (right to one's person) قد يمكن أن يُقال إنه حق في المناعة التامة: في أن يُترَك لوحده (to be let alone). والواجب المقابل لذلك هو ألا يتعرض إلى أي أذى، وألا تتم، من مسافةٍ قريبة تجعل النجاح في ذلك ممكنًا، محاولة إلحاق الأذى به.»[١٧]

إن القصد هنا ليس «الخصوصية» بالمعنى الذي سيتبلور لاحقًا بل بالتحديد مفهوم «المناعة الشخصية»؛ ولذلك حتى هذا التصور القانوني والمهم جدًّا لِما يُسمَّى «حماية الشخص» بعامة هو لا يطرح قضية «الحياة الخاصة» بصفةٍ حاسمة. والذي يؤكد تاريخ المسألة أن مقالة ١٨٩٠م حول «الحق في الخصوصية» هي التي طرحَت تلك المسألة بشكلٍ مباشر. إلا أن قراءة المقالة يجعلنا نكتشف أن قصد المؤلفَين لم يتعدَّ ميدان «الفضاء العمومي»؛ حيث تم التركيز على تأثير «الفوتوغرافيا الحينية والجرائد»[١٨] على «حق الخصوصية» لدى الأشخاص. قالا: «إن الفوتوغرافيا الحينية وجرأة الجرائد قد اجتاحتا المناطق المقدَّسة من الحياة الخاصة والمنزلية.»[١٩]

لقد ظهر «الحق في الخصوصية» في أواخر القرن التاسع عشر عندما تشكَّل «فضاءٌ عمومي» فوتوغرافي وصحافي أصبح بمثابة «تهديد» لمساحة «الحياة الخاصة والمنزلية» من جهة القدرة على التقاط مقاطع من تلك الحياة والإلقاء بها أو استعمالها خارج

[١٣] Thomas M. Cooley, *A Treatise on the Law of Torts or the Wrongs which are Independent of Contract* (Chicago: Callaghan and Company, 1879).

[١٤] Ibid., p. 23.

[١٥] p. 24.

[١٦] pp. 24–29.

[١٧] Ibid., p. 29.

[١٨] Samuel D. Warren; Louis D. Brandeis, “The Right to Privacy,” op. cit. p. 195.

[١٩] Ibid.

«الدائرة» الخاصة بها. لقد بدا هذا الظهور محتشمًا؛ لأنه لا يتعلق إلا بما يمكن تحويله من مجال الحياة الخاصة إلى «صورة» أو إلى «خبرٍ» صحفي، أي إخراجه من مجالٍ غير منظور إلى مجالٍ منظور. لكنه يجعل الحياة الخاصة بمثابة عتمةٍ أخلاقية يتمتع بها الشخص بعيدًا عن المتلصصين. ولا يبدو أن «المنزل» سوف يعني أكثر من هذا الحق في الظلمة المنظَّمة حول حياتنا.

إن المشكِل هنا هو في الحاجة إلى قانون يحمي «خصوصية» الشخص في معنى حماية «حياته الخاصة والمنزلية»؛ وإن الربط هنا بين ما هو «خاص» (private) وما هو «منزلي» (domestic) هو يحمل آثار معنًى قديم للخصوصية ضبطه أرسطو عندما ميَّز بين «المدينة» (polis) و«المنزل» (oikos) بناءً على الفاصل الذي وضعه بين «التدبير المدني» و«التدبير المنزلي». وهو تمييزٌ سيطر على الحقبة اللاحقة ونجِد حضوره في الفلسفة العربية الكلاسيكية. لكن السؤال الذي يثور هنا هو: إلى أي حد يجدر بنا المماهاة بين «التدبير المنزلي» و«الحياة الخاصة»؟ ماذا لو أن المنزلي نفسه ليس خاصًّا إلى هذا الحد؟ ألم يكن «المنزلي» عند اليونان بمثابة مفهوم «الاقتصادي» عند المحدَثين؟ طبعًا، هناك طرحٌ اقتصادي لدى المعاصرين حول مشكِل «الخصوصية»، نعني خصوصية «المعلومة» في الأسواق المتنافسة، وهو ما أدَّى إلى تطوير ضرب من «اقتصاد الخصوصية»؛[٢٠] حيث تصبح «الخصوصية والفضول ممتلكات وسيطة»، ويحدث تداخُل لا مفر منه بين «حقوق الملكية» و«إعلام الخصوصية».[٢١]

(٢) التكنولوجيا والخصوصية أو نهاية «الحياة الخاصة»

ثمة صعوبةٌ متشعبة في تعريف مفهوم الخصوصية ما فتئ الباحثون ينبهون إليها.[٢٢] ويتمثَّل هذا التشعب في كون الخصوصية قد أصبحَت في النصف الثاني من القرن

[٢٠] Cf. Posner, R. A.: *The Right of Privacy*, Georgia Law Review, vol. 12, no. 3. (1978) pp. 394 sqq., "THE ECONOMICS OF PRIVACY".

[٢١] Ibid., p. 397: "Property Rights in Private Information".

[٢٢] Cf. Daniel J. Solove, "Conceptualizing Privacy," in: *California Law Review*, Volume 90/Issue 4, Art. 2 (July 2002), p. 1088.

العشرين، مفهومًا متموجًا بين معاني عديدة، من قبيل «حرية التفكير، مراقبة المرء لجسده، توحد المرء في منزله، التحكم في المعلومات حول نفسه، الحرية من المراقبة، حماية المرء لسمعته، والحماية من المباحثات والتحقيقات».[٢٣]

وإن المقترح الجديد حقًّا هو الكف عن عزل هذا المكوِّن أو ذاك من مكوِّنات مفهوم «الخصوصية» والبحث عن تعريفٍ متضافر مستلهم من فكرة فتغنشتاين حول «التشابهات العائلية» (family resemblances)؛ أي أن المفهوم ليس له خاصيةٌ واحدة بل هو لا يتوضح إلا بناء على جملة مشتركة من العناصر المتشابهة.[٢٤] وفي هذا الصدد قد تم اقتراح تعريف للخصوصية يقوم على ستة بنود، هي تواليًا:

(١) «الحق في أن يُترَك المرء وحده.»

(٢) «ولوج محدود إلى الذات؛ القدرة على تحصين النفس ضد الولوج غير المرغوب فيه الذي يقوم به الآخرون.»

(٣) «السرية؛ إخفاء بعض الأشياء عن الآخرين.»

(٤) «التحكم في المعلومات الشخصية؛ قدرة المرء على ممارسة التحكم في المعلومات حول نفسه.»

(٥) «الشخصية؛ حماية المرء لشخصيته وفرديته وكرامته.»

(٦) «الحميمية؛ التحكم في، أو الولوج المحدود إلى، العلاقات أو جوانب الحياة الحميمة.»[٢٥]

---

[٢٣] Ibid.

[٢٤] Ibid., p. 1091.

[٢٥] Ibid., p. 1092: "These headings include: (1) the right to be let alone …;" (2) limited access to the self–the ability to shield oneself from unwanted access by others; (3) secrecy–the concealment of certain matters from others; (4) control over personal information the ability to exercise control over information about oneself; (5) personhood–the protection of one's personality, individuality, and dignity; and (6) intimacy–control over, or limited access to, one's intimate relationships or aspects of life".

كل ملامح «الحق في الخصوصية» المشار إليها هي من اختراع القانونيين والحقوقيين، في امتدادٍ عريق إلى أواخر القرن التاسع عشر الأمريكي. وهو «حقٌّ» تم «تقنينه» في نطاق ثقافة «الفرد» ومقولة «الفردانية» التي هي بوجهٍ ما زبدة العصر الليبرالي. نعني «الفرد»/الرجل/الأبيض/المالك/دافع الضرائب/المواطن الطيِّع ... إلخ.

لكن هذا الفهم لمقولة «الحق في الخصوصية» سوف يشهد انقلابًا حادًّا مع ظهور التكنولوجيات الفائقة والدخول في عصر الإنترنت، حيث صار محل النزاع هو كيفية التعامل مع التهديد الشامل الذي أخذ يطول مساحة «الحياة الخاصة» ومن ثَم خطر تحييد أو تعطيل بند «الحق في الخصوصية» الذي يُعد فخر التشريعات الأمريكية. كل ما كان الإنسان التقليدي يعتبره إلى فترةٍ قريبة أشياء «خصوصية» عن هويته من قبيل ملامح الوجه أو شبكية العين أو بصمات الأصابع أو حتى أجزاء أخرى من البدن، مثل حمضه النووي أو درجة خصوبته أو صوته أو فصيلة دمه أو أعضائه المزدرعة أو الأجهزة المركبة فيه أو تاريخه الطبي أو هندسة اليد قد صار فجأةً بفضل التحديد البيومتري أو القيس البيولوجي للهويات (*biometric identification*) مجرَّد «معطياتٍ» رقمية يمكن أن تُطلَب أو أن تؤخَذ أو تُسرَق منه بكل مشروعية.

إن صفاتنا البشرية، الفسيولوجية والتشريحية، المميزة لكل شخصٍ بوصفه توقيعًا ميتافيزيقيًّا وحيدًا وفريدًا من نوعه في الكون، قد تسرَّبَت بسرعةٍ مذهلة من حيِّز «البيانات الشخصية» إلى مجال «المعلومات الافتراضية» التي تملكها الشركات العالمية أو أجهزة الدول. ناهيك عن سجلاتنا الخاصة مثل التوقيع أو رخصة القيادة أو جواز السفر أو بطاقة التعريف أو كلمات المرور في التطبيقات ... إلخ. فجأةً لم تعد «الهوية» ملكية «شخصية» بل تحوَّلَت إلى شيءٍ رقمي للاستعمال خارج إطار الحياة الخاصة. هذا الصدام بين الخصوصية والتكنولوجيا الإعلامية قد تحوَّل بشكلٍ رسمي إلى ورشةٍ عملاقة حول قيمة «الحياة الخاصة» عوَّض تمامًا ورشة علماء القانون في أواخر القرن التاسع عشر حول «الحق في الخصوصية». بل لم يعُد يتعلق الأمر بصلاحية «الحق» بل باستحالة «الخصوصية». إن «قشتال» (*Gestell*) هيدغر هو الذي أخذ مقاليد النقاش وليس «دولة القانون» (*Rechtsstaat*) الليبرالية. لقد افتكَّ منا «عصر التقنية» كل ادِّعاءٍ «ذاتي» للخصوصية. وتحوَّلَت «الهوية» إلى مجرَّد «قاعدة بيانات» مُلقاة على مساحةٍ افتراضية مهدورة.

هذا الوضع التكنولوجي للخصوصية أطلق عليه بعض الدارسين الاستشرافيين اسم «المجتمع الشفاف» (*The Transparent Society*)[٢٦] ضمن كتابٍ مثير يدور حول السؤال الإنكاري التالي: «هل أن التكنولوجيا سوف تفرض عينا أن نختار بين الخصوصية والحرية؟». وهو «شفاف» في معنى أننا سوف نُوجَد دومًا تحت «كاميرا مراقبة» ما، وفق تعريفٍ جديد للتكنولوجيا ينقلها من أداة للسيطرة على الطبيعة، كما تصوَّرها ديكارت، إلى «تكنولوجيا المراقبة» (*Surveillance Technology*) على البشر، والرهان هو: إلى أي مدًى يمكننا إثبات أن المراقبة لا تلغي الحرية أو الخصوصية؟ أو الطموح نحو تكنولوجيا تفتح «عصر معرفةٍ» من نوعٍ رقمي بحيث تصبح الأرضية «قريةً عالمية». لكن يبقى السؤال المقلِق هو: «هل يمكننا أن نملك معلوماتنا الخاصة؟»[٢٧] ولكن خاصة: «من يملك المعلومة؟» لقد صار «المجتمع مفتوحًا» كما أراد برغسون وكارل بوبر؛ لكن «الأعداء» أصبحوا في الداخل، وصِرْنا أمام مجتمعٍ مفتوح على أعدائه. وليست الدولة هي العدو الوحيد عندما يتعلق الأمر بالتسلل إلى المعلومات.

هذا النوع من الصعوبة جعل البعض من المختصين العاملين في الميادين الإعلامية نفسها، يتحدث عن «موت الحياة الخاصة في القرن الواحد والعشرين».[٢٨] فبدلًا من الطمع في مجتمعٍ شفاف علينا أن نفزع من قدرة التكنولوجيات الفائقة على تجريد الفرد ما بعد الحديث من مقومات الحياة الخاصة؛ كل ما يشتريه أو يأكله أو يتحرك نحوه أو يقوله أو يسمعه أو يتداوى به يتم تسجيله والتنصت عليه واستعماله ضد جسده وعقله ومشاعره وذاكرته، ليس فقط في فهْم ماضيه أو حاضره بل في استباق مستقبله والسيطرة على سلوكه الآتي. والفرضية هي تحوُّل الناس في المستقبل القريب إلى «أُمَّة من البيانات» (*Database Nation*) وليس من الأفراد أو المواطنين؛ ولذلك علينا أن نسأل: «كيف يمكننا أن نحمي حقوقنا في الخصوصية والهوية والاستقلالية عندما تقوم التكنولوجيا بغزونا والتحكم فينا على نحوٍ أسهل من أي وقتٍ سابق؟» ثمة شيءٌ

[٢٦] Cf. David Brin, *The Transparent Society*, Technology Force Us to Choose Between–Privacy and Freedom? (Perseus Books, 1998).

[٢٧] Ibid. chapter Four, “Can We Own Information?”.

[٢٨] Cf. Simone Garfinkel, Database Nation, *The Death of Privacy in the 21st Century* (O’Reilly Media, 2000).

طريف هنا أن العالم ما بعد الحديث لم يعد عالم جورج أورويل في رواية ١٩٨٤م؛ حيث تقوم الدكتاتورية بتدمير الحياة الخاصة. إن «الأخ الأكبر» لم يعُد يستطيع هو نفسه أن يتدخل. إن الرأسمالية نفسها التي قامت على مقولة «الحق في الخصوصية» هي التي أخذَت تنتج التكنولوجيات الفائقة التي تعمل على محو الحياة الخاصة بما هي كذلك.

لقد تم فعلًا إعلان عديد الباحثين عن «نهاية الخصوصية»،[٢٩] وهي ليست نهاية سياسيةٍ بل نهاية تكنولوجية؛ لم يعد يمكن تكنولوجيًّا أن يدَّعي أي شخص أن له حياةً خاصة لا يمكن التسلل إليها واستعمالها ضده. ولا يتعلق الأمر بالتكنولوجيا نفسها بل بالمجتمع الذي يستعملها. وبالاعتماد على مفهوم فوكو عن «المجتمع الانضباطي» أمكن إعلان «نهاية الخصوصية» في معنى أن التكنولوجيا ليست هي السبب بل منظومة السلطة التي فرضَتها الدولة الرأسمالية باعتبارها دولة مراقبةٍ نسقية، جعلَت الموطنين يستبطنون قواعد المراقبة فيستجيبون لها دون قوةٍ قسرية. لكن ما أدَّى إلى نهاية الخصوصية ليس الدولة بل انفجار مفهوم المراقبة نفسه: لقد صار عمليةً منتشرة و«بلا مركز» وذلك بفضل «تكنولوجيا المعلومات المتجددة» التي جعلَت «الأخ الأكبر» يتناسل إخوانًا كبارًا كُثرًا يتلصصون في كل ركن من مساحة الخصوصية. لقد أصبح وجود الناس مجرَّد أدوار وخدمات رقمية لا يمكن مقاومتها إلا بتعطيل العلاقة معها، مما يعني تعطيل أو «نهاية الحياة الخاصة» نفسها.

إن المثير هنا هو الربط بين «نهاية الحياة الخاصة» و«الطريق نحو مجتمع المراقبة»[٣٠] في إطارٍ حاسم هو تكنولوجيا المعلومات التي يستعملها مجتمعٌ متلصِّص، هو بعد اختراع مقولة الفرد أخذ يدمرها بكل وحشية؛ ولذلك تحول السؤال آخر الأمر إلى هذه الصيغة: «هل لا يزال علينا إنقاذ الحياة الخاصة؟»[٣١] لكن ما ينبغي ملاحظته هو نزعة هذه البحوث عن نهاية الخصوصية إلى الخلط بين الدفاع عن «الحياة الخاصة» وضرورة «حماية البيانات الشخصية» (*Datenschutz*)، بحيث لا يزال الإنسان الغربي يظهر في

---

[٢٩] Reginald Whitaker, *The End of Privacy: How Total Surveillance is Becoming a Reality* (New Press, 1999).

[٣٠] Peter Schaar, *Das Ende der Privatsphäre Der Weg in die Überwachungsgesellschaft* (München: Wilhelm Goldmann Verlag, 2009).

[٣١] Ibid., pp. 215 sqq., "Ist die Privatsphäre noch zu retten?".

هيئة فردٍ أناني مفزوع حول ممتلكاته مهما كانت «إنسانية، مفرطة في إنسانيتها»، كأننا لا نستطيع أو لا يجدر بنا أن ننقذ حياتنا الخاصة إلا عن طريق حماية معطياتنا الشخصية؟[٣٢]

(٣) خصوصية المؤمن الأخير

إلى أي مدًى يمكن لأفُق الفهم الذي تقوم عليه الملة الدينية أن يستجيب للشرط الأول لمعنى الحق في الخصوصية، نعني مطلب «الحق في أن يُترَك المرء لوحده» أو بمفرده أو لنفسه وشأنه (The Right to Be Let Alone)؟ لا يمكن توفُّر هذا الشرط إلا إذا أقدم المنتمون إلى أفُق الملة على قرارٍ تأويلي خطير جدًّا بالنسبة إليهم، ألا وهو الإقرار بأسبقيَّة «الحرية الفردية» على «أحكام الجماعة» وليس العكس؛ أن «الفرد» (وليس «المخلوق» أو «الروح» أو أي تسميةٍ دينية أخرى) يمتلك حقًّا جذريًّا وأصليًّا ونهائيًّا وحرًّا في أن «يكون» ذاته، وليس أن «يؤمن» بأي حقيقةٍ «متعالية» على أفُق تلك الذات.

لكن ما ينقص «المؤمن» المنتمي إلى أفُق الملة قد يتجاوز مطلب الحرية الفردية؛ ينبغي أولًا أن يكون «نفسه» (to be oneself)، وليس «شخصًا» آخر كان قد «كُلِّف» بأن يحمله في جسده. وطالما كان هناك تصوُّر للنفس على أنها كائنٌ «مخلوق» من طرف «إلهٍ خالق» رسم لها كل سرديتها ليس فقط من الولادة إلى الموت بل إلى ما بعد الموت حسب تقنيات الآخرة المفترضة، فإن المؤمن متورطٌ سلفًا في سردية «الروح» التوحيدية، ولا يمكن أن «يُترَك كي ينفرد بنفسه»؛ لأن «الانفراد» هو ذاته وضعيةٌ وجودية مستحيلة بالنسبة إلى جنس وجوده الأخلاقي. يفترض الحق في الانفراد قبل كل شيء حقًّا في أن «يكون نفسه» دون شروطٍ مسبقة. وهذا مقام يفترض قبل ذلك تجربةً وجودية جذرية تُعيد الإنسان في قلبه إلى «مكانه»، أي إلى نمط الكيان الخاص به دون «غيره» الجاهز كي يقحمه إقحامًا في جبة الجماعة بوصفها الأفق الأخلاقي الوحيد لنفسه. ربما كانت «النفس» من أخطر الاختراعات التي أُتيحَت للبشر في فترةٍ مخصوصة من تاريخ النوع. لكن الاستيلاء الهووي عليها بواسطة آلة «الجماعة» في كل مكان، وليس في الملل الدينية فقط، ومن ثَم تحويلها سرديًّا من «نفس» (مجرَّد علاقة للكائن بذاته) إلى «روح»

---

[٣٢] Ibid., p. 218–232.

(مخلوق يدين بوجوده إلى كائنٍ أسمى خالق له)، هو عائقٌ تاريخي ومعياري أَجَّل إلى وقتٍ غير معلوم إمكانية ترسيخ الحق في الخصوصية بهذا التعريف الجديد.

حين يتعلق الأمر بالسؤال عن علاقة «المؤمن الأخير» (أي مؤمن في أفُق أي جماعةٍ روحية) و«الخصوصية» (أي علاقة للذات بنفسها في أي ثقافة) فإنه علينا عندئذٍ أن نضع عبارة «الحياة الخاصة» بين هلالَين؛ لأنها كما يبدو لم تصبح بعدُ «لدَينا» مصطلحًا مستقرًّا. وليس لأننا ننتمي إلى حضارة «غير غربية» (فهذه مغالطةٌ تأويلية يتمسك بها الخصمان على نحوٍ مفارِق؛ إذ نحن «غربيون» تمامًا، سواء عندما كنا وثنيين أو خاصة عندما صِرْنا توحيديين)، بل لأننا جيلٌ صار يُوجَد بين عالَمَين متوازيَين مما أنتج نوعًا غير مسبوق من المشاكل الهووية، سواء في العلاقة بأنفسنا أو في مدى تعايُشنا مع الآخرين. ربما كان أقوى ما نتج عن الحداثة المتأخرة هو تسارعٌ أخلاقي أربك ليس فقط كل سرديات النفس التقليدية، بل خاصة زعزع خطوط التَّماس التي نجح المجتمع الأوروبي في رسمها حسب تشخيص هابرماس في النصف الثاني من القرن الثامن عشر بين دائرتَي «الفضاء العمومي» و«الحياة الخاصة». لكن هذه التمييزات على وجاهتها في سياقها هي لا تزال غير متاحة بما هي كذلك في نطاق «المجتمعات» التي تواصل «الجماعة» أو «الملة» بطرقٍ أخرى. وهي التربة الخصبة؛ حيث تنشأ تجارب «التوحيدي الأخير» بمختلف أنواعه (أكان مسيحيًّا أو يهوديًّا أو مسلمًا). ويمكن الافتراض تقريبًا بأن كل المجتمعات «الجماعوية» هي من هذا النمط.

من أجل ذلك فإن استراتيجيات التنوير ما بعد الكولونيالية التي عوَّلَت عليها دول الاستقلال لدَينا بغرض إعادة صياغة النمط المجتمعي برمَّته حتى يناسب تحدِّيات الحداثة في أفُقنا الأخلاقي (أي المتعلق بالسؤال عن نموذج العيش الخاص بنا)، قد انكشف أنها استراتيجياتٌ غير ملائمة في نهاية المطاف؛ وذلك لأن التعويل الأداتي على التنوير «الحداثي» للإفلات من ثقل «الجماعة» الروحية على «المجتمع» المدني الحديث الذي تعمل عليه هذه الأجيال، قد كان موقفًا مبنيًّا على فرضية أن نقد التراث أو نقد الدين، من حيث هو عملية جراحية، وضعية أو تاريخية أو تأويلية، ضد جزء مريض من الجسد الثقافي يمكن التخلص منه وإعادته إلى العصور قبل الحديثة، موطنه الأصلي الغريب عن الأزمنة الحديثة، هو شرط إمكان «التحديث» الأخلاقي الوحيد الكفيل باختراع «الفرد» الذي يملك فرصةً واسعة عندئذٍ للنجاح في أن يكون «مواطنًا» وبالتالي في اختبار «الحياة الخاصة» حسب برنامج الدولة الليبرالية الحديثة. والحال أن اختراع

الفرد/المواطن لم يكن هدف دولة الاستقلال إلا عرَضًا. إن مقولة «الاستقلال» نفسها، وهي جزء لا يتجزأ من تصوُّر أي خصوصية أو حياة خاصة، كانت استعارة دبلوماسية فحسب، صالحة لفض السجالات الهووية وليس طرح معارك المواطنة طرحًا جذريًّا.

إن تنصيب حياةٍ خاصة في فضاء دولة الاستقلال الهووية هو خطرٌ أخلاقي عليها لم يكن يمكنها تحمُّله. لم يكن يمكن تحرُّر الدولة والإنسان في نفس الوقت؛ ولذلك تم الفصل بين معركة هووية يدعي فيها شعبٌ ما أنه يتمتع بالحق في الاستقلال عن الشعوب أو الدول الأخرى، وهذا على جلالته كان عملًا ما بعد-كولونيالي هيِّنًا، وبين معركة الخصوصية التي يقوم بها الفرد الحر الذي يعلن استقلاله الأخلاقي على معايير الجماعة الروحية التي تتحكم في حياة المجتمع بشكلٍ غير منظور. وهذه معركةٌ أخلاقية تم تأجيلها في كل مرة؛ إذ لم يكن في أهداف دولة الاستقلال تحرير الأفراد من تاريخ أنفسهم العميقة، بل فقط بناء الشروط السياسية ما بعد الكولونيالية لوجودهم التاريخي. ولذلك كانوا يعيشون في عالَمين متوازيَين: عالمٌ «قانوني» من صُنع الدولة، ولا يهم إلا التنظيم الإجرائي لاستعمال الأجساد في الفضاء العمومي؛ يقابله بشكلٍ غير مرئي عالمٌ «أخلاقي» موروث مفروض ومحروس بواسطة أجهزةٍ معيارية تعمل وفق أفعال إنجازية خارج مجال النقاش أو المراجعة لأنها مفروضة كجزء لا يتجزأ من دائرة «المقدَّسات»، أي من المحرمات التي تستمد منها لعبة الهوية بِنيتَها العميقة. وعلى خلاف ما يرجوه الأفراد فإن الدولة لا تتردد في استدعاء ذلك العالم «الأخلاقي» غير المنظور واستغلاله «سياسيًّا» ضد المتمردين على سلطتها بوصفها مشكِلًا هوويًّا وليس قانونيًّا فقط.

وهكذا يبدو أن مجرَّد تطبيق التمييز بين «حياةٍ خاصة» و«حياةٍ عامة» هو غير مناسب ولا ناجع في مجتمعاتٍ كل شيء يؤكد أنها تواصل الجماعة أو الملة بطرقٍ أخرى، صراحة أو تقية. وتكمن نكتة الإشكال في أن هذا التمييز الحديث قد انبنى في مفردات الحداثة السياسية على «استقلال» دوائر الأخلاق والقانون والفن والدين عن بعضها البعض منهجيًّا ومعياريًّا هو في الأغلب الأعم الأساس الخفي لمسارات «العلمنة» في المجتمعات الغربية. وهذا ما يجعل العلمنة ظاهرة لا يمكن استيرادها. و«العمومي» ليس ممكن التصور إلا بقدر خروج الأخلاق منه. لا يمكن تصور فضاءٍ عمومي أخلاقي؛ أي يمارس وصايةً معيارية على الأفراد والمجموعات باسم مؤسسة معنًى متعالية على حقوقهم أو عقولهم أو أذواقهم الطبيعية. وذلك أن المجتمعات «الحديثة» لم تفصِل بين

العمومي والخصوصي إلا على أساس الفصل المنهجي بين القانوني والأخلاقي. إن الفضاء العمومي هو دائرة القانون بوصفه مساحةً إجرائية حيث يمكن «دسترة» ما هو «عادل» بما هو كذلك، أي بلا أي محتوًى أخلاقي قد يخفي هذا التوقيع الهووي أو ذاك. وفي المقابل فإن الحياة الخاصة هي دائرةٌ أخلاقية لتدبير تصوُّرٍ معين لنموذج العيش في ضوء فكرةٍ تأسيسية عن «الخير» يؤمن بها نوع من الناس ويبنون عليها هواجسهم الهووية.

ولأننا نعيش في «مجتمعات» تواصل «الجماعة» بوسائل أخرى، نعني في نموذج «المجتمع-الأمة»، ولا تمتلك تقاليد صارمة في الفصل بين القانوني والأخلاقي وبمصطلح الفقه بين الأمر «الشرعي» والأمر «الخلقي»؛ فإنها لا يمكن أن تقبل بالفصل الإجرائي بين الفضاء العمومي والحياة الخاصة، أي بين دائرة «العادل» ودائرة «الخير» سواء في علاقتنا بـ «أنفسنا» (المخلوقة) أو بـ «الآخرين» (الهوويين). إن مفهوم «النفس» مثل مفهوم «الآخر» هما مفردتان غير مستقرتَين في أُفُق الفهم الذي ما زلنا نعول عليه. فطالما نعتقد أن «النفس» مخلوقة، أي إعارةٌ أخلاقية من خالقٍ متعالٍ، وليست مساحة «ذاتية» خاصة بنا، فإننا لن نستطيع سلفًا أن نقر بوجود «حياةٍ خاصة» تخرج عن ضوابط «الجماعة» النى ننتمي إليها بوصفها «أُمَّة»؛ أي مِلكية أخلاقية لصاحب «الشريعة» أكان رسولًا أو إلهًا. كذلك: طالما نحن نعتقد أن «الآخر» هو بالضرورة توقيعٌ هووي، أي ينتمي بالضرورة إلى «ملَّةٍ» بعينها انتماءً هو المحتوى الأخلاقي لذاته، ولا ضر إن كان من ملَّتنا أو من «ملَّةٍ» أخرى، وليس وعيًا آخر بالذات يساوينا مساواةً معيارية غير قابلة للتفاوض؛ فإننا لا نستطيع أيضًا أن نعترف له بأي «حياةٍ خاصة» أكثر من حق الانتماء الجماعوي إلى طائفته. إن خطاب الهوية عن «الآخر» هو أكثر أطُر النقاش حول «الحياة الخاصة» هشاشة. كما أن «آخريتنا» هي لا تزال غير شخصية، بل هي تابعة لمستوًى صارم من التصنيف الجماعوي الذي لا نتردد في استدعائه عند الحاجة إلى بناء خطاب المجتمع عن نفسه في الفضاء العمومي.

وبعبارةٍ جامعة: إن «الحياة الخاصة» ما تزال لدَينا ادِّعاءً أخلاقيًّا أو هوويًّا من الصعب الإيفاء به دون مراجعةٍ عميقة لمفردات أنفسنا. وإن وجه الصعوبة هنا هو أن «الجماعة الشرعية» (جماعة النفوس المخلوقة) التي يُفترَض أنها يجب أن تختفي من الواجهة كي تترك المجال أمام تكوُّن «المجتمع المدني» (مجتمع المواطنين) كي يشكِّل مفرداته «العمومية»؛ هي جماعة لا تزال ناشطةً خارج حدودها التاريخية ولا تتردد أبدًا

في الاستيلاء المعياري على نقاشات الفضاء العمومي «العلماني» حول نفسه. والنتيجة العنيفة: هي الزجُّ بمفردات «الحياة الخاصة» (للشخص) في جدالات «الحياة العامة» (للمواطن) دون الشعور بأي حرجٍ معياري يُذكَر. ورغم أن مفهوم «الشخص» متداوَل في كتب الفقهاء مثلًا فإنه غالبًا ما يتم التَّعتيم على حقوقه الطبيعية وتعويضه بمفهوم «العبد» الذي هو مساحةٌ دلالية مريحة لتطبيقه الاستبداد؛ أي خطة الابتزاز السياسي للمؤمنين باسم الملة التي ينتمون إليها. وبدلًا من طرح السؤال عن «حقوق البشر» لا يتكلم الفقه إلا عن «حقوق العباد». والحال أن «العبد» ليس له حياةٌ خاصة.

ومن ثَم ما يزال من الصعب تمامًا القبول بفكرة أن التصورات الأخلاقية عن «الخير» أو «الله» أو «الحقيقة» ... إلخ هي أفعالٌ أخلاقية تنتمي إلى معجم «الحياة الخاصة» ولم يعُد لها أي مكان في نقاشات «الفضاء العمومي» حول المواطَنة أو المصلحة المشتركة. لا يزال الفصل بين الحوافز الجماعوية حول الهوية أو الانتماء وبين المواقف المدنية تجاه حقوق المواطَنة أو المشاركة السياسية، مَطلبًا معياريًّا مشوَّشًا. والحال أن ما نجحَت الحداثة السياسية في تحقيقه إنما هو استقلال السياسة عن الحقيقة. وذلك عندما اقتنعَت المجتمعات الحديثة بأن المجال الذي يكون فيه المرء «مواطنًا» هو الفضاء العمومي، ومن ثَم بضرورة حصر مسائل الإيمان أو تصورات الخير أو نماذج العيش في دائرة ما هو «خاص» (دون أن يكون شخصيًّا بالضرورة؛ فالجماعوي مثل مصادر أنفسنا، كالمعتقَد أو اللغة أو الجنس، يمكن أن يكون خاصًّا)، نعني في المجال الوحيد؛ حيث يمكن «للشخص» أن يكون «فردًا»؛ فقد كان المؤمن «شخصًا» لكنه لم يكن يُسمَح له بأن يكون «فردًا» أو أن يمارس «فرديَّته».

إن الرِّهان هو أنه لا معنى لأنْ يخوض «المواطن» الدستوري في أي نقاشٍ أخلاقي حول الإيمان أو الخير أو الله ... إلخ. فهذه مسائل لا يمكن أن تؤدِّي إلا إلى مواصلة «الحياة الخاصة» خارج حدودها المعيارية. ومن ثَم تهديد صلاحية الفضاء العمومي باستدعاء مفردات أو قيم غريبة عنه، وفي المقابل فإن «الشخص» الأخلاقي لا يحق له أن يخوض نقاشًا «عموميًّا» أي قانونيًّا أو دستوريًّا حول تصورات الخير أو ماهية الله أو معنى الحقيقة ... سوف يكون ذلك بمثابة مواصلة «الفضاء العمومي» خارج صلاحيته. لا يحق لأي دولة أن تُناقش الأدلة على وجود الله أو طبيعة الأمر الخلقي أو أساس القلق الوجودي. وحده «الفرد» يمكنه أن يهتم بنموذج العيش الذي يرتضيه لنفسه كملكيةٍ أخلاقية غير قابلة للتفاوض مع أحد. ولكن كيف يمكن كسْب هذا الرهان؟

لا يمكن طرح مسألة «الخصوصية» إلا في ظل ثقافةٍ تقبل بالتمييز بين «مواطن» يشارك في فضاءٍ عمومي و«فرد» يعيش في دائرة «حياةٍ خاصة» شخصية، وهو تمييز ما يزال صعبًا وغير مستقر، نعني لم يتحوَّل إلى مسلَّمةٍ أخلاقية «مجتمعية». وهذا سوف يستمر في تهديد وجودنا المعاصر طالما أن «المجتمع» المدني لا يتردد في استدعاء «الجماعة» الشرعية ومواصلتها بطرقٍ أخرى. ومن ثَم لا يبصر أو لا يعترف بالتمييز الحاسم بين «الفرد» (أساس فكرة الحياة الخاصة) و«المواطن» (أساس فكرة الفضاء العمومي). أما في غياب المقولتَين (وتعويضهما بمصطلحَي «العبد» و«الرعية»)، فإن «الجماعة» تكون قد ابتلعَت «المجتمع»، ولن يعود هناك نِقاشٌ عن «الحياة الخاصة» بل عن سيرة العبد وحدود التكليف، ولا نقاشٌ عن الفضاء العمومي بل فقط فتاوَى فقهية حول دائرة الملة.

إن خطة التنوير التي اعتُمدَت إلى حدٍّ الآن قد صادرَت على أن مكمَن الإشكال هو أن تراثنا برمَّته، من جماعة المؤمنين الأولى إلى عصبية ابن خلدون، هو العائق التأويلي والأخلاقي الذي يحول دون إرساء التمييز المدني الحديث بين الحياة الخاصة والفضاء العمومي. والحال أن هذه المصادرة غير سليمة وغير ناجعة؛ وذلك أن لدَينا تكذيبًا تاريخيًّا ملموسًا لهذا الافتراض. ونعني بالتحديد تجربة «المسلمين» المهاجرين، أولئك الذي يعيشون في المجتمعات الغربية بوصفهم «مواطنين» جيِّدين؛ أي نجحوا في أن يميزوا بين «المؤمن» و«المواطن» دون تعريض وجودهم الشخصي أو حياتهم العامة إلى خطر الانهيار. ذلك يعني أن «المسلم» الغربي هو حالةٌ نموذجية عن إمكانية النجاح في الانتقال المعياري السلمي من منزلة «الرعية» الجماعوية إلى منزلة «المواطَنة» المجتمعية دون الوقوع في مفارقةٍ أخلاقية. لقد قَبِل هذا المسلم «الغربي» (الأوروبي أو الأمريكي ... إلخ) بأن يتحول إلى «فرد» في «حياته الخاصة» وإلى «مواطن» في «حياته العامة» دون أي انفجارٍ داخلي لهويته أو تهديدٍ هووي لأي كيانٍ «آخر» يشاركه الانتماء. إنه من الممكن جدًّا إذن أن ينشأ «لدَينا» (فنحن لسنا استثناء بأي معنى) «فردٌ» قادر على قبول ظاهرة الخصوصية؛ حيث يحق لأي شخص تطوير تصوراته الخاصة عن الخير أو عن الله أو عن الحقيقة أو عن الجنس ... وأن ينشأ لدَينا «مواطنٌ» قادر على المشاركة في الحياة العامة؛ حيث يحق لكل مشارك له في المجتمع المدني أن يختار طريقة التعبير المناسبة عن آرائه بكل حرية.

وعلينا أن نسأل: ماذا فعل المسلم الأوروبي أو الغربي بعامة كي ينجح في تبنِّي مقولة «الفرد» في الحياة الخاصة ومفهوم «المواطن» في الحياة العامة، وذلك دون أن

يرى في تجربته خطرًا هوويًّا على معتقَده ولا أن يهدد السلم المدني بأن يفرض على الآخر محتوًى عقديًّا غريبًا عنه؟ ثم خاصة: لماذا يفشل زميله الجماعوي الذي يعيش في بلداننا؟ هذا الذي حوَّل حراسة الدين إلى وظيفةٍ هووية رسمية لا يتردد في قتل الناس باسمها. هل يمكن القول إن المشكِل حسب عبارة جون رولز يتعلق بمدى قدرتنا على التمييز بين «مجتمعاتٍ جيدة التنظيم» و«مجتمعاتٍ سيئة التنظيم»؟ ربما كان هذا التمييز نفسه مجرَّد حكمٍ مسبَق كولونيالي. أم هو الخوف الهووي الذي لا يفكر؟

ولكن من هو المعرَّض إلى خطر الانقراض الثقافي أو الأخلاقي: المسلم الغربي أم المسلم الشرقي؟ ربما كان أصل الصعوبة هو في طريقة احتمال النموذجَين لِتسارُع الحداثة بوصفها تحديًا «مدنيًّا» بالدرجة الأولى؛ أي تتعلق أولًا بمدى قدرة أي ثقافة على تطوير تقنيات التعايش مع الآخرين على أساس «المواطنة» القانونية (التي هي في أصلها اختراعٌ وثني) وليس «الوصاية» الجماعوية (التي هي في نواتها معتقَدٌ ديني). وبعبارةٍ جامعة: إنه لا شيء يمنع المسلم «غير الغربي» من النجاح في اختبار المواطَنة في الحياة العامة أو اختبار «الفردية» في الحياة الخاصة، ومن المفيد أن ندرس ما فعله المسلم الغربي باعتباره إثراءً معياريًّا حرًّا لتجارب الذات لدَينا، نعني استعمال حياته الخاصة بوصفها ثروةً أخلاقية يمكن الاستفادة منها على مستوى ترسيخ فكرة المواطنة في الحياة العامة ومن ثَم تأكيد مقولة الفرد في الحياة الخاصة.

وذلك يعني بالتحديد أن إعادة مسائل حساسة مثل نموذج العيش أو تصورات الخير أو قضايا الإيمان أو هواجس الهوية ... إلى دائرة الحياة الخاصة واعتبارها مسائل شخصية وليست عمومية؛ هو ليس خوفًا هوويًّا أو فشلًا معياريًّا أو تراجعًا روحيًّا، بل فقط طريقةٌ صحية في تحويل مفردات الحياة الخاصة إلى استعمالٍ حيوي لِما سمَّاه تايلور «مصادر الذات». وهي مصادر لا يمكن استعمالها إلا على مستوًى شخصي، نعني في نطاق بناء الحياة الخاصة بوصفها مجالًا خطيرًا؛ حيث يجد «الفرد» كل مساحة الكرامة التي يريد أن يتمتع بها بكل أصالة. إن الحياة الخاصة هي مجال الأصالة الخاصة بكل «شخصٍ» بشري بوصفه «فردًا» أخلاقيًّا لا يحق لأي سُلطة أن تتلصص على استعمالاته الخاصة لنفسه أو جسده أو مشاعره أو تصوُّره لمن يكون.

وإن فحصًا سريعًا لمعاجم العرب سوف يُذهِلنا بوفرة مادة «خصص» في العربية ووفرة المصطلحات التي تم نحتُها من هذه المادة اللغوية في النحو والفقه والسياسة ... إلخ. وبالتالي من المشروع جدًّا أن نتساءل: لماذا توفر العرب على جُل معاني

«الخصوصية» لكنهم لم يطوروا مقولة «الحياة الخاصة»؟ من الطريف أن نلاحظ أن العرب قد مالوا دومًا إلى فهْم «الخاص» في معنى «السرِّي» كما فهموا «العمومي» في معنى «العلانية». وهم بوجهٍ من الوجوه قد عرفوا واقعة التمييز بين «السر» (وهو مجال الحياة الخاصة عندهم) و«العلن» (وهو مجال الحياة العامة لديهم). وهذا يعني أن الأمر لا يتعلق بالمصطلحات بقدر ما يرجع إلى نواةٍ إشكالية أكثر خطرًا. كان الفقهاء على بيِّنة من معنى «الحياة العامة» ومن مشكِل «التخصيص» ومن الفصل بين «العام» و«الخاص» و«الخصوص» و«العموم» و«الملك الخاص» والملك العام ... ومع ذلك لم يكن يدور في خلَدهم أن ثمة دائرة تتنزل فيها «الحياة الخاصة» لا يمكن أو لا يحق للأحكام الفقهية أن تطولها وأن تتسلل إليها وأن تشتمل عليها. وعلى الرغم من أن المتن القرآني ومدونة الحديث لا يخلوان من تنبيهات على حقوق العباد في «السرية»؛ أي الحق في مساحة حرمةٍ شخصية (البيت، الغائط، الخلوة، الاعتكاف ...) حيث يمكن للعبد أن يستعمل جسده بمنأًى عن أنظار المتلصِّصين أو الأغراب؛ فإن تلك المساحة «السرية» لا تزال بعيدة عن مفهوم «الحياة الخاصة». إن السري في معجم الملة هو علاقة بالمكان وليس بالذات. ما هو سري هو ما لا يحق للغير أن يراه أو يتلصص عليه أو يشارك فيه. لكنه لا يمكن ولا يحق له أن يشكِّل حياةً «خاصة»؛ أي نابعة من حقٍّ طبيعي في تشكيل الذات بحرِّية. وكما أن «الحياة العامة» في أفُق دولة الملة هي لا تشكِّل «فضاءً عموميًّا» حيث يمارس «المواطنون» نقاشاتهم حول الشأن العام، فإن «الخصوصية» في معجم الدين لا تتعلق بحقٍّ فردي في الحياة الخاصة. إن «العامَّ» الفقهي يتعلق بما هو «علني» متاح للآخرين وليس بما هو «عمومي» للمواطنين. كذلك فإن «السرِّي» الفقهي يتعلق بما هو «محرَّم» على الآخرين وليس بما هو «خاص» بالأفراد. إن السري لا يتطابق مع الخاص إلا عرَضًا.

وعلينا أن نسأل: كيف يجدر بنا أن نفهم الرابط التأويلي بين تقاليد معيارية (الدين تقليدٌ معياري) مهووسة بمعنى «الملكية الخاصة» وغيابٍ لافت لمقولة «الحياة الخاصة»؟ يُوجَد الفقه لدَينا في منطقةٍ مثيرة وقلقة تجمع بقوة بين حقوق العباد وغياب الأفراد، بين حقوق الملكية وغياب الحياة الخاصة، دون استشكال لهذا الأمر. كل مساحة الحياة الخاصة هي تقريبًا تقع في دائرة الشبهات؛ ولذلك لا مخرج من الشبهات إلا باستغراق أحكام الحياة العامة، ومن ثم إلغاء مفهوم «الفرد» واعتناق صفة «العبد»؛ أي استعمالٍ «خاص» للجسد يجب أن يكون سلفًا في تطابُق أو لا يتعارض مع استعماله الشرعي.

ومن ثَم فإن مساحة «الخاص» سوف تنكمش في نطاق ما هو «سري»، ليس بوصفه «خاصًّا» بل بوصفه «حرمة» شخصية ممنوعة على ولوج الغير.

فلسفيًّا يمكننا أن نجازف بهكذا افتراض: إن الفاصل بين حيز «الملكية الخاصة» ومقام «الحياة الخاصة» هو الخيط الرفيع بين «أن نملك» و«أن نكون»؛ إنه الفرْق بين مقولة «له» وبين جنس الموجودات أي «الكينونة». وما كان يعتمده المسلمون هو أن الملكية الخاصة تقع خارج ذات أنفسنا، وهي بمثابة مساحة العالم حيث نلتقي بالآخرين ونتفاوض حول الحدود معهم. أمَّا «الحياة الخاصة» فهي في صلةٍ جوهرية بمن أو بما «نكون» عليه بالنسبة إلى أنفسنا العميقة أو ماهيتنا. وبهذا المعنى فإن الحياة الخاصة تقع في مساحة لا يمكن التفاوض حولها أو «التجارة» فيها؛ لأنها تتعلق بنمط كينونتنا في العالم. ومنطقة «الكينونة» هي منطقةٌ خطيرة جدًّا، وهي ليست «ملكًا لأحد» بل هي راجعة بالنظر إلى الهيئة الأخلاقية التي أُوكِل إليها رسم سياسة الحقيقة بالنسبة إلى «الجماعة» التي ننتمي إليها ونعتبرها «مذهبنا» في الحياة أو «ملتنا». والنتيجة المزعجة هنا هي: أن الحياة الخاصة ليست ملكًا فرديًّا. ما يفعله المؤمنون بأجسادهم ليس شأنًا خاصًّا بهم. إن جسد المؤمن «أمانة» فقهية نحن مسئولون عنها، مثلما أن «النفس» هي «روح» أي «إعارة» مخلوقة فينا لأجَلٍ معلوم. وفجأةً يبدو أن الحياة الخاصة هي بالنسبة إلى المؤمن تعبيرٌ مجازي أو استعارةٌ أخلاقية لا يمكن تحمُّل عواقبها؛ وذلك أنها لا تعدو أن تكون مجموعة من الشبهات التي يجدر به درؤها.

هذا الاسترداد لمنطقة «الكينونة» من إرادة «الأفراد» وجعلها تحت سُلطة «الجماعة» المؤسسة لا بد أنه كان بمثابة خسارةٍ أنطولوجية أو ضريبةٍ أخلاقية يبدو أن الفقه قد عمل على تعويضها بواسطة سَن «حقوق» من نوعٍ «شخصي» ولكن «غير فردي»، ألا وهي حقوق «الملكية الخاصة». لقد تم ما يشبه المقايضة المعيارية بين الملكية «الأنطولوجية» والملكية «الاقتصادية»، بين «الحياة الخاصة» و«الملكية الخاصة»، بين «أن نكون» و«أن نملك». يبدو الحق الشرعي في الملكية الخاصة بمثابة تغطيةٍ معيارية على كل أنواع الحقوق البشرية التي تمَّت مصادرتها باعتبارها حقوقًا «غير شرعية»، أي تتصادم فيها «حقوق العباد» مع «حقوق الله» على نحوٍ يؤدِّي إلى انهيار الملة.

يبدو أن كل خطة «الملة» — أي شكل الحياة الشرعية داخل الجماعة — هي تقوم على مقايضةٍ صريحة بين «الكينونة» و«المِلك»: أن نترك منطقة «الكينونة» خارج إرادتنا، وأن نأخذ مقابل ذلك ميدان «المِلك» باعتباره المجال الوحيد لتحقيق «ذواتنا».

وبهذا تحضر الملكية الخاصة بوصفها تعويضًا بنيويًّا عن مصادرة الحياة الخاصة وحصرها في ميدان «السر» بمعزل عن مجال «العلانية» الذي هو مجال السلطة التي تفرضها الجماعة بوصفه أُفُق المعنى الوحيد للأشخاص.

إن مواصلة «المجتمع» المسلم للتقاليد الأخلاقية التي فرضَتها «الجماعة» الشرعية من خلال الاستمرار في اعتماد «الملة» بوصفها ذاكرةً إجبارية للأجيال هو ليس موقفًا هوويًّا بريئًا، نعني قد يكون نابعًا من آداب «الأصالة» التي تحتاجها كل حياةٍ إنسانية؛ وذلك أن الحرص على مواصلة الخلط بين الهوية «الجماعوية» والهوية «الشخصية» هو خطةٌ معيارية مؤسسة وليس ظاهرة عرَضية. وما يتمُّ تأسيسه هنا هو تمكين الجماعة المفترَضة من الاستيلاء على الميدان الحميم الذي يشكِّل فيه الأشخاص «فرديتهم» بل ومنعهم من ذلك باسم «هوية» ليس فقط تتجاوز أُفُق فهمهم لأنفسهم الحالية، بل تؤسس «كينونتهم» بوصفها «ملكية» على نحوٍ متعالٍ باسم ثلاثية الأب/الملك/الإله التوحيدية. وهنا فقط يؤدِّي مفهوم «الحق في الملكية» دورًا تعويضيًّا حاسمًا: كل مساحة تحقيق «الذات» المتاحة للمؤمن في أُفُق الملة هي محصورة في مجال الملكية الخاصة، وذلك في مقابل التخلي الطوعي أو القسري على منطقة الكينونة أو الحياة الخاصة بوصفها منطقة مصادَرة باسم سُلطةٍ متعالية مهما كانت طبيعتها.

وكل طرح لمسألة الحياة الخاصة بناءً على ثوابت الهوية هي ستكون نزاعاتٍ تأويلية مخاتلة؛ لأنها تحتاج دومًا إلى مواصلة الخلط بين هوية الجماعة وهوية الشخص. ومن الطريف أن الفقه الذي طوَّر مقولة «الشخص» واعتمدها أساسًا وجوديًّا ضروريًّا لبناء منظومة «حقوق الملكية» («حقوق العباد» في مقابل «حقوق الله»)، هو نفسه الفقه الذي تحاشى مقولة «الفرد» بطرقٍ مثيرة. وقارئ مدونات الفقهاء يلاحظ تحاشي مفهوم «الأفراد» التي ترِد في بعض السياقات مقرونةً بمعنى «الشواذ»، وذلك تقريبًا في نبرةٍ مشابهة لذِكر مقولة «الآحاد» في مدونة الحديث. كل الخطة في السياقَين — تحاشي «الفرد» في الفقه وتحاشي الراوي «الواحد» في الحديث — تكمن في السيطرة على الاستعمال «الخاص» للحقيقة. لقد تم دومًا التعامل مع «الفرد» و«الواحد» بوصفه تهديدًا رمزيًّا لسلطة الجماعة. ويبدو هنا أنه لا يمكن تأسيس «الحياة الخاصة» على مقولة «الهوية» طالما يتواصل الالتباس بين ما هو «شخصي» وما هو «جماعي» في معنى الهوية نفسها؛ فالهوية على الأغلب لا علاقة لها بالحياة الخاصة. الهوية ليست حياةً خاصة، بل هي خلفية انتماءٍ عميق تحتاجه الجماعات حين يتعين الدفاع عن نفسها.

وعلينا أن نحذر من الخلط بين ما هو «خاص» وما هو «هووي». إن «الحياة الدينية» هي ليست «حياةً خاصة» ولا ينبغي لها؛ إذ لا معنى لحياةٍ دينية بلا جماعة. وبهذا المعنى لم يعُد بديهيًّا أبدًا أن ننتمي إلى «أنفسنا» كما وجدْناها. أو إلى أي شكل من «الجماعة» التي لا نشارك بقدرٍ ما في تشكيل هويتها.


هنداوي